Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 3 Gotha, 4. Februar 1928 42. Jahrgang

Inhalt: Geistesfreiheit für Südtirol! [Sp. 97] — Vom Haben des Christen. 3 [Sp. 97] — Der Kampf um die dialektische Theologie. Vortrag in Meißen beim Bund für Gegenwartchristentum. Erste Hälfte [Sp. 98] — Zur Erkenntnis der Kirche [Sp. 106] — Das Verneuchener Buch. Die Erkenntniskraft des Glaubens [Sp. 109] — Loofs [Sp. 114] — Ein Wendepunkt der evangelischen Mission in China [Sp. 116] — Psychische Schulung in Tibet. 5. Anästhesie, 6. Materialisationen, 7. Schluß [Sp. 121] — Ein merkwürdiges Buch (Pallière) [Sp. 128] — J. Anker Larsen. Ein Mystiker des Nordens [Sp. 129] — Thomas Carlyle? [Sp. 132] — Bücher und Schriften: A világ vallásai (Szimonidesz); Inspiration der Heiligen Schrift (Girgensohn); Frauen des Neuen Testaments (Weigert); Sprache der Mystik im Mittelalter (Lüers) [Sp. 132] — Vom römischen Katholizismus der Gegenwart. Die Enzyklika und die Mechelner Einigungsaktion [Sp. 135] — Wöchentliche Chronik [Sp. 140] — Verschiedenes: Nochmals: Komm, Herr Jesu, sei unser Gast (Boehmer); Nachtrag: Vom Predigen (Niebergall); Stuben des Vertrauens; Wie ist das möglich?; Noch einmal die Gewissensfrage; Kleine Mitteilungen [Sp. 141]

Geistesfreiheit für Südtirol!

Vor 27 Jahren haben wir hier ein offenes Wort gesprochen für den polnischen Religionsunterricht in der deutschen preußischen Provinz Posen*). Dies gibt uns das Recht und legt uns die Pflicht auf, zornig zu protestieren gegen die Vergewaltigung unserer deutschen Brüder in Südtirol, deren Kindern jetzt endgültig die christliche Unterweisung in ihrer Muttersprache entzogen worden ist. Wir protestieren gegen diesen Gewaltstreich Mussolinis. Aber er hört uns nicht, und wenn, so würde es ihn wenig kümmern. Wir protestieren aber auch gegen das Verhalten der katholischen Kirchenbehörde. Was einst den Polen in Posen vor dem katholischen Gewissen recht war, sollte in Italien vor dem katholischen Gewissen billig sein. Der Fürstbischof Endrizzi von Trient versündigt sich schwer an den deutschen Kinderseelen in Tirol. Und vielleicht wird zwar auch er unsre Anklage nicht zu Gesicht bekommen. Aber wir haben katholische Leser genug, die es ihm weiter sagen können. Und die vielleicht in der eignen Brust beunruhigt werden über solchen Greuel an heiliger Stätte. Zuweilen ist man drüben empfindlich, wenn wir von einer römisch-katholischen Kirche reden — sollen wir sie nun eine italienisch-katholische schelten? M R

*) Vgl. CW 1901 Nr. 52: Zu den Vorgängen in Wreschen. 1902 Nr. 45: Die deutsche Schule im preußischen Polen. Dazu: Martin Rade, Mehr Idealismus in der Politik. Jena, Diederichs 1911. S. 50 ff.

Vom Haben des Christen

3

Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündigt ist.
1. Petr. 1, 25

Drei Reiche sind auf Erden. Im ersten walten Instinkte und Triebe. Im dritten herrscht der Heilige Geist. Im ersten werden die Werke des Fleisches getan. Im dritten wachsen und reifen die Früchte des Geistes. Das erste und das dritte Reich haben eins gemein: es gibt da keinen Kampf und keinen Harm. Das Leben fließt aus einem Bestimmungsgrund, dort der Natur, hier des Geistes Gottes. Man handelt ungesucht, getrieben von einem innern Drange, nicht, weil man soll, sondern weil man muß.

Anders ist es mit dem mittleren Reiche. Da ist Kampf, Wahl, Entscheidung. Da ist Gewissen, Schuld, Reue. Da steht der Mensch im Zwiespalte zwischen Fleisch und Geist; der Geist Gottes aber ist noch nicht sein Geist geworden, sondern steht als Fremdling, als gebietender Wille eines Andern dem natürlichen Begehren entgegen, als Gesetz.

Wäre es aber an dem, daß der Mensch wählen könnte, in welchem der drei Reiche er leben will? Nein! Deshalb nicht, weil das Wort Gottes zu ihm geredet ist. Deshalb nicht, weil dem Menschen gesagt ist, was gut ist und was der Herr von ihm fordert. Die Tatsache, daß dieses Wort unter uns verkündigt ist, macht es ein für allemal unmöglich, aus dem schmerzlich und zornig empfundenen Zwiespalt, aus dem Kampfe und der Unruhe der Lage in der Mitte durch eine Rückwendung herauszukommen. Das erste Reich ist vergangen — war es ein Paradies, so ist es verschlossen. Seht sie euch doch alle an, die die Qual der Wahl so lösen wollten, daß sie das Fleisch (es muß nicht die gemeine Lust sein) auf den Thron setzten und durch die Leugnung des Gesetzes die Freiheit wieder gewönnen! Es ist ihnen nicht gelungen. Sie sind alle daran zerbrochen. Man kann, nachdem dieses Wort einmal verkündigt ist, nicht mehr harmlos und naiv im ersten Reich leben. So mächtig ist dieses Wort auch über die, die es nicht hören wollen, — so unwiderruflich: die Lage des Menschen auf Erden ist dadurch grundlegend verändert.

Aber nicht nur so, daß der Riegel hinter uns ins Schloß gefallen ist! Auch so, daß uns die Unzulänglichkeit und Vorläufigkeit des zweiten Reiches offenbar geworden ist. Wir können auch in ihm nicht mehr leben ohne Sehnsucht nach dem dritten Reich, ohne Seufzen über unsere — freilich, solange wir im Fleische leben, nicht aufhebbare Lage. Wir kennen ein Höheres, als die Erfüllung des Gesetzes und den im Kampfe errungenen Sieg, nämlich die quellende Güte. Wir können uns nimmermehr damit zufriedengeben, das Gute zu tun, solange wir es nicht gerne tun: ja, wir müssen auch das Gute, das wir tun, verachten und verdammen, wo es nicht aus der Liebe fließt. Ich sage: Wir müssen; das Wort, das unter uns verkündigt ist, zwingt uns dazu. Das ist unsere Lage: wir können das Sollen, das Gesetz, die Ethik nicht leugnen, aber wir können uns auch nicht dabei beruhigen. Wir müssen uns sehnen nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, denn wir sind dazu berufen. E F

Der Kampf um die dialektische Theologie

Vortrag beim Bund für Gegenwartchristentum am 4. Oktober 1927 in Meißen

1. Begriff der Theologie. 2. Gegen Historismus und Psychologismus. 3. Falsche Alternativen. 4. Der religionspsychologische Zirkel. 5. Die Quelle der Glaubenslehre

Dies Thema kann in doppelter Weise behandelt werden. Entweder rein historisch, so daß der bisherige Kampf um die dialektische Theologie dargestellt und besprochen wird. Oder aber prinzipiell, so daß gefragt wird: Ist ein

solcher Kampf überhaupt berechtigt und nötig? Und wenn Ja: Wie ist er zu führen? Wie ist er sachgemäß zu führen? Welches sind die der Sache selbst entsprechenden Kampfwege und Kampfmittel? und demgemäß: Welches sind die Kampfwege und Kampfmittel, die Aussicht auf wirklichen Erfolg versprechen?

In dieser letztgenannten Weise denke ich das Thema zu behandeln. Ich spreche aber absichtlich von dem Kampf um die dialektische Theologie. Wenn auch der Kampf, von dem hier zu reden ist, in der Hauptsache und abschließend ein Kampf gegen die dialektische Theologie sein muß, darf er es meines Erachtens doch nicht ausschließlich sein. Berechtigte, ja wertvolle Gedanken und Momente sind in der dialektischen Theologie anzuerkennen. Ich könnte also meine eigene Stellung zur dialektischen Theologie als dialektisch bezeichnen. Denn ich sage zu ihr gleichzeitig Ja und Nein — nämlich Ja zu dem, was sie letztlich meint und will, Nein zu ihrer Art, diese Aufgabe theologisch anzufassen und durchzuführen. Dem entsprechend könnte ich das Thema, um meine doppelseitige Stellungnahme von vornherein anzudeuten, auch so formulieren: „Recht und Unrecht der dialektischen Theologie" — oder denn: „Für und wider die dialektische Theologie" — für und wider — doch so, daß das Schwergewicht und die Entscheidung auf dem „wider sie" liegt.

Unter dialektischer Theologie verstehe ich dabei diejenige theologische Gesamtposition, die in Karl Barth, Emil Brunner und Friedrich Gogarten ihre Hauptvertreter hat, und die durch die sogenannte dialektische Haltung gekennzeichnet ist. Diese dialektische Haltung ist allerdings gegenüber der aus der Geschichte der Philosophie bekannten Erscheinung eine verkürzte Dialektik. Denn sie beschränkt sich auf das stete Widerspiel von Ja und Nein, von Thesis und Antithesis, ohne der Tendenz zur übergreifenden und nach Möglichkeit ausgleichenden Synthesis Raum zu geben. Wenn Gogarten für seine Person den Begriff „dialektische Theologie" ablehnt, weil von dialektischer Theologie reden genau so sei, wie wenn man von weißen Schimmeln redet, so ändert doch dieser Umstand, wie Gogartens eigene Begründung zeigt, nichts an der Tatsache selbst, d. h. an der Zugehörigkeit Gogartens zu der in Frage stehenden Theologen-Gruppe.

Dagegen ist es sachlich unberechtigt und irreführend, Rudolf Bultmann in diese Gruppe einzugliedern. Er selbst rechnet sich freilich zu ihr. Aber er tut es, indem er zwischen philosophischer und theologischer Dialektik scharf unterscheidet. Und seine theologische Dialektik gründet er auf die spezifisch theologische Form der sogenannten phänomenologischen Einstellung, die von Schleiermacher vorbereitet im Prinzip des religionspsychologischen Zirkels als der steten Wechselbeziehung von fides quae creditur und fides qua creditur ihre sachgemäße Ausgestaltung findet *). Damit nimmt aber Bultmann an diesem grundlegenden Punkt genau dieselbe gegensätzliche Stellung zur dialektischen Theologie ein, die hier von uns befürwortet werden soll. Denn für die methodische Grundposition der letzteren ist nichts so charakteristisch und ausschlaggebend wie die grundsätzliche Ausschaltung der subjektiven Seite der Glaubenswirklichkeit. Hier werden also fides quae creditur und fides qua creditur auseinandergerissen, statt grundsätzlich aufeinander bezogen und in ein Wechselverhältnis zueinander gesetzt zu werden.

*) Vgl. in dem Bericht über den Ersten deutschen Theologentag in Eisenach (Göttingen 1928) den Vortrag Bultmanns und meine Diskussionsrede. Von Bultmann abgesehen, der aber, wie gesagt, anders zu beurteilen ist, wurde die dialektische Theologie auf dem Theologentag allgemein abgelehnt, ebenso von Vertretern der kirchlichen Praxis wie von denen der theologischen Wissenschaft. Sie wird trotzdem noch weiter ihre Wirkung und ihre Geschichte haben.

1

Daß so zu urteilen ist, zeigt sich schon an dem von den dialektischen Theologen vertretenen Begriff der Theologie selbst. Sie nehmen mit Emphase die altdogmatische Schuldefinition wieder auf, die Theologie sei Wissenschaft oder Lehre von Gott, doctrina de deo. Noch genauer heißt es bei den alten Dogmatikern mit einer für das Verständnis der bei dieser Definition maßgebenden Denkweise sehr beachtenswerten Ergänzung: Lehre von Gott und den göttlichen Dingen, doctrina de deo et rebus divinis. Eine solche Lehre von Gott, sagen Barth und seine Freunde, müsse tatsächlich die Theologie sein oder denn, da sie seit langem etwas ganz Anderes geworden sei, wieder werden.

In dieser Forderung und der mit ihr gegebenen theologischen Grundposition sind nun sogleich Recht und Unrecht der dialektischen Theologie in engster Verbindung miteinander anzutreffen. Ihr Recht, denn das gerade ist ihr bedeutsamstes Wahrheitsmoment, dem Historismus und Psychologismus der Vorkriegstheologie gegenüber aufs nachdrücklichste eingeschärft zu haben, daß es sich in der Theologie immer und überall und ausschließlich um Gott handelt, um Gott und seine Offenbarung; daß alles darauf ankommt, das Majestätsrecht Gottes in seiner Unbedingtheit und Unumschränktheit zum Bewußtsein und zur Geltung zu bringen. In der Tat geht es in der theologischen Arbeit ganz und gar und ganz allein um Gott. Alle theologischen Fragen gehen letztlich auf die eine Frage nach Gott zurück. Und alle theologischen Aufstellungen und Urteile müssen sich als Aussagen über Gott formulieren lassen. Denn die christliche Religion, mit deren wissenschaftlichem Verständnis es die Theologie zu tun hat, ist das Evangelium, das von Gott kommt und zu Gott führt. Der lebendige Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, muß also der Zielpunkt aller theologischen Arbeit sein. Und ihre praktische Abzweckung muß darauf gerichtet sein, Gott als den unbedingten Herrn aller Wirklichkeit mitten in unser Leben — das persönlich-individuelle wie das öffentliche in allen seinen Betätigungen, Beziehungen und Aufgaben — hineinzustellen und den ganzen furchtbaren Ernst seines heiligen Liebeswillens zur Anerkennung zu bringen, um so Gott die ihm gebührende Ehre zu geben.

Indes in eben jenem Ansatz der dialektischen Theologie liegt doch zugleich auch ihr Unrecht begründet. Sie verkürzt, ja sie verfälscht das evangelisch-reformatorische Glaubensverständnis nach seiner subjektiven Seite, das Verständnis des Glaubens als des gänzlichen Trauens des Herzens. „Das heißet aber Gott gefasset, wenn ihn das Herz ergreifet und an ihm hänget. Mit dem Herzen aber an ihm hangen ist nichts Anderes, denn sich gänzlich auf ihn verlassen." (Luther.) Solcher Glaube läßt sich schlechterdings nicht als „Hohlraum" bezeichnen. Alles, was die dialektische Theologie über den Glauben als Hohlraum sagt, führt von dem Glaubensverständnis der Reformation ab, ist an ihm gemessen Irrtum und Irrlehre. Wahrer Glaube ist genau genommen immer ein Glauben aus Gott heraus und eben deshalb nie Hohlraum. Bloß psychische Zuständlichkeit ist nicht „glauben" im Sinne der Reformation.

Von dieser Einsicht aus ist nun jene altdogmatische Definition der Theologie als doctrina de deo et rebus divinis abzulehnen. Denn auch sie entspricht dem evangelisch-reformatorischen Glaubensverständnis nicht. Sie ist vielmehr von einem einseitig-intellektualistischen Glaubensverständnis aus entworfen und begünstigt daher ein solches immer von Neuem. In der Orthodoxie einerseits, in dem Rationalismus anderseits hat sich dies intellektualistische Glaubensverständnis jener Definition ausgewirkt. Im Gegensatz gegen diese beiden nach ganz verschiedenen Seiten auseinandergehenden und doch im Ansatz aufs engste zusammengehörigen Richtungen der evangelischen

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Theologie hat dann Schleiermacher die theologische Arbeit grundsätzlich auf das Glaubensverständnis der Reformation zurückzuführen gelehrt. Sein eigener Versuch ist zwar noch an vielen Punkten hinter seiner Absicht zurückgeblieben. Aber Recht und Notwendigkeit der Forderung hat er begründet. Und mit dieser Forderung war für ihn zugleich die Ablehnung jener altdogmatischen Definition der Theologie gegeben. In dem seinem Hauptwerk programmatisch vorangestellten Motto kommt beides gleichmäßig zum Ausdruck: „Ich suche nicht zuerst Erkenntnis Gottes zu gewinnen, um daraufhin zu glauben, sondern erst und nur vom Glauben aus suche ich Gotteserkenntnis zu erlangen. Denn ohne Glauben ist religiöse Erfahrung unmöglich, und ohne religiöse Erfahrung ist in den Fragen nach Gott keine Erkenntnis zu erlangen." Indem die dialektische Theologie diese Einsicht Schleiermachers nicht nur nicht übernimmt, sondern sie im betonten Gegensatz gegen die prinzipiell-methodische Einstellung Schleiermachers rückgängig zu machen sucht, fällt sie in den Gegensatz von Orthodoxie und Rationalismus zurück und gerät dadurch in das für ihre gesamte Arbeit so charakteristische Hin- und Her-Schwanken zwischen diesen beiden Standpunkten. Zugleich zeigt dieser Sachverhalt, daß der Rückgang der dialektischen Theologie hinter Schleiermacher den Rückgang hinter die Reformation einschließt oder doch zur unumgänglichen Folge hat.

Barths Behauptung, daß Thomas von Aquino und Schleiermacher mindestens in gleichem Abstande von der Reformation ständen *), belegt auch unter historischem Gesichtspunkt die Richtigkeit dieses Urteils. Man vergegenwärtige sich etwa — in rein sachlicher Hinsicht! — das Verhältnis eines Mannes wie Dryander in seiner ganzen praktischen Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger zu Thomas einerseits, zu Schleiermacher anderseits!

Schleiermachers eigene Definition ist allerdings auch zu beanstanden. Sie lautet, die Theologie sei der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche nicht möglich ist. Diese Entscheidung stellt zwar die enge wesensmäßige Beziehung der theologischen Arbeit zur Kirche klar und vorbildlich heraus. Aber im übrigen ist sie doch zu unbestimmt, wie schon die negative Fassung des definierenden Relativsatzes zeigt. Sachgemäß ist in Zusammenfassung der vorher besprochenen Momente die Theologie als die Wissenschaft von der christlichen Religion in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt zu definieren. So läßt sich der Glaube in seiner vollen Bedeutung für das evangelische Christentum zur Geltung bringen und dabei streng als Glaube festhalten ohne jede intellektualistische Umbiegung, sei es in der Richtung der Orthodoxie, sei es in der des Rationalismus. Und da es christliche Religion mit ihrem christlichen Glauben anders als in der Kirche oder durch Vermittlung der Kirche als der Gemeinschaft der Christgläubigen nicht gibt, so enthält diese Definition auch die Beziehung auf die Kirche als notwendiges und wesensmäßiges Moment in sich.

2

Immerhin hat die dialektische Theologie das Verdienst, die Krisis zum Ausbruch gebracht zu haben, in welche die theologische Arbeit durch den Historismus und Psychologismus der Vorkriegszeit geraten war. Das Verdienst, das ihr damit zugesprochen wird, ist nicht unbedeutend. Denn die Ermöglichung des Heilungsprozesses hängt jeweilig davon ab, daß die Krisis rechtzeitig zum Ausbruch kommt.

*) „Darf man sich, ohne erröten zu müssen, zu Schleiermacher bekennen, dann auch zu Thomas von Aquino. Denn von Luther und Calvin liegen Beide mindestens gleich weit ab." Zwischen den Zeiten, 4. Jahrgang, S. 20.

Wohl war bereits in den letzten Jahren vor dem Kriege die evangelische Theologie vor den sie bedrohenden Gefahren des Historismus und Psychologismus dringend gewarnt worden. Ich darf erwähnen, daß z. B. schon der erstmalig kurz vor dem Kriege erschienene erste Band meiner „Systematischen Theologie nach religionspsychologischer Methode" mit seiner Behandlung der theologischen Prinzipienfragen grundsätzlich die schärfste Kampfesstellung gegen jede Form von Historismus und Psychologismus einnahm. Aber diese Stimmen fanden damals, da sie die ganze Zeitlage und Zeitstimmung gegen sich hatten, verhältnismäßig wenig Widerhall. Karl Barth hat den Zeitpunkt des allgemeinen Stimmungsumschlages getroffen, in welchem der Widerspruch gegen Historismus und Psychologismus weithin Gehör finden mußte.

Dabei ist er dann freilich seinerseits wieder ein Opfer der neuen Zeitströmung, der radikalistischen, geworden. Die ganze von ihm ausgegangene Bewegung ist unverkennbar vom Radikalismus getragen. Nun gibt es allerdings auch einen berechtigten Radikalismus. Und es gibt ihn am allermeisten gerade in Sachen des religiösen Glaubens, in der Frage nach Gott. Sofern es sich nur um das radikale Ernstmachen mit der Glaubensüberzeugung handelt, ist solcher Radikalismus im Interesse der Sache lebhaft zu begrüßen. Aber dabei ist es in der hier in Frage stehenden Bewegung nicht geblieben. Sondern der Radikalismus ist in stärkstem Maße als einseitige Stellungnahme in die theologisch-wissenschaftliche Haltung eingedrungen. Barth selbst hat in diesem falschen und unberechtigtem Sinne die Parole des Radikalismus offen ausgegeben. Er hat den Leitsatz aufgestellt, jede anständige Theologie müsse einseitig sein. Er fordert also bewußte Einseitigkeit der theologischen Problemfassung und Problembehandlung. Damit tut er aber das, was innerhalb der Wissenschaft, der wissenschaftlichen Einstellung und Denkweise, bildlich gesprochen die Sünde wider den heiligen Geist ist. Denn im Rahmen der Wissenschaft ist bewußte und absichtliche Einseitigkeit bewußter Verzicht auf größtmögliche Objektivität des Urteils. Der Wille zur Objektivität ist aber Leitmotiv und Bedingung — und zwar Bedingung im strengen Sinne: conditio sine qua non — wissenschaftlicher Arbeit. Gewiß ist tatsächlich alle Theologie, und also in jedem Einzelfall jede bestimmte Theologie, einseitig. Und es ist auch wichtig, an diese Tatsache immer wieder zu erinnern. Aber etwas ganz Anderes ist es: bewußt den Willen zur Einseitigkeit proklamieren. Das ist eben schlechter, falscher Radikalismus als Zeit- und Moderichtung.

Trotzdem verbleibt aber den dialektischen Theologen und insonderheit Karl Barth das Verdienst, der Krisis zum Durchbruch verholfen zu haben. Hat er darüber hinaus auch den Weg gewiesen zur Überwindung der Krisis? Diese Frage muß aufs bestimmteste verneint werden. Auf dem von ihm beschrittenen Wege ist weder der Historismus noch der Psychologismus oder Subjektivismus wirklich zu überwinden. Überwinden kann Historismus und Psychologismus nur, wer bei seinem Kampf doch die berechtigten Momente dieser Positionen anerkennt und seinerseits zur Geltung bringt. Das aber tut Barth und die dialektische Theologie eben nicht.

Die Bedeutung, die die historische Forschung für die evangelische Theologie (von ihrem Ursprung her und ihrem Wesen gemäß) hat — nämlich zufolge ihres protestantischen, gegen die katholische Geschichtsfälschung protestierenden Charakters — kommt bei den Dialektikern nicht zu ihrem Recht.

Und dementsprechend kommt auch die Bedeutung, die die Geschichte selbst für die evangelische Auffassung des Christentums hat und haben muß, bei ihnen nicht zu ihrem Recht. Es ist allerdings sehr richtig und sachgemäß, daß Barth sich sträubt, die Geschichte an sich und ohne

Weiteres als Kriterium der Offenbarung anzusehen. Damit ist er der großen Mehrzahl seiner Kritiker gegenüber im Recht. Kriterium der Offenbarung ist nicht die Geschichte als solche und an sich, sondern erst das Aufeinandertreffen und Sich-Kreuzen von Geschichte und eigenpersönlicher religiöser Erfahrung. Das gilt auch gegenüber der in der Heiligen Schrift vorliegenden Bezeugung der sogenannten Heilsgeschichte. Denn es verhält sich doch so, wie Luther in der Vorrede zum Magnificat (1521) sagt, daß Gott und Gottes Wort Niemand recht versteht, er erfahr' es, versuch' es und empfinde es denn; in solcher Erfahrung lehre der Heilige Geist als in seiner eigenen Schule, außer welcher nichts gelehrt werde denn nur Scheinwort und Geschwätz. Die Geschichte für sich genommen ist nicht Kriterium der Offenbarung.

Deshalb darf aber doch die Geschichte nicht geradezu in Gegensatz zur Offenbarung gesetzt werden, wie Barth es tut. Er definiert die Geschichte ohne Einschränkung als „Nicht-Offenbarung". Das beruht auf einer falschen Alternative. In der Geschichte vollzieht Gott nach christlicher Glaubensüberzeugung seine Selbstoffenbarung. Die auf dieser Selbstoffenbarung Gottes in dem geschichtlichen Heilandsleben Jesu Christi beruhende christliche Religion ist daher geschichtliche Religion im eminenten Sinne des Worts; so also, daß dieser geschichtliche Charakter von ihr ganz unabtrennbar ist, weil er wesensmäßig zu ihr hinzugehört. Und durch diesen ihren geschichtlichen Charakter steht nun die christliche Religion auch in enger Beziehung zu dem gesamten geschichtlichen Leben der Menschen, zumal zu dem sonstigen in der Geschichte anzutreffenden religiösen Leben, also — kurz gesprochen — zur allgemeinen Religionsgeschichte. Deshalb ist es eine notwendige Aufgabe der Theologie, dies Verhältnis des Christentums zur allgemeinen Religionsgeschichte zu erforschen und klarzustellen. Gerade die Behandlung der letzten Fragen des christlichen Glaubens bedarf der Beziehung zur allgemeinen Religionsgeschichte. Barth entzieht sich dieser Aufgabe. Ja nicht nur das. Er diskreditiert sie bewußt und geflissentlich. Aber dadurch ist der Historismus nicht wirklich zu überwinden. Barth zeigt also den Weg zur Überwindung des Historismus nicht.

Ebensowenig zeigt er den Weg zur Überwindung des Subjektivismus oder Psychologismus. Denn auch hier übersieht er die Wahrheitsmomente des von ihm an sich mit Recht bekämpften Standpunktes. Wir können uns diesen Sachverhalt am besten deutlich machen, indem wir die theologische Grundposition Barths mit derjenigen Luthers vergleichen. Luther faßt die für ihn in dieser Hinsicht grundlegende Betrachtung in dem Worte zusammen: „Der Glaube und Gott gehören zu Haufe." Sie gehören zu Haufe — das soll heißen: sie gehören aufs engste zueinander, sie sind voneinander gar nicht zu trennen, sie stehen und fallen miteinander — nämlich, wohl gemerkt, für uns, für den Menschen, für die menschliche Fassungskraft stehen und fallen sie miteinander. Gott ist dem Menschen nicht anders faßbar, nicht anders zugänglich als durch den Glauben hindurch. So ist in seiner religiös-theologischen Grundüberzeugung das sola fide der Rechtfertigungslehre verankert.

Wie Luther dies meint, kann man sich an der berühmten Ausführung im großen Katechismus veranschaulichen. Da sagt er in der Erklärung des ersten Gebots, das ihm ganz besonders wichtig ist, weil es alle anderen Gebote in sich schließe: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts Anderes ist denn ihm von Herzen trauen und glauben." Und er fügt hinzu: „Wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott.

So würde Barth nicht schreiben, so könnte er nicht schreiben. Für diese Sätze Luthers, die Luther im großen Katechismus mit so betontem Nachdruck voranstellt und die er damit als Grundlegung der gesamten nachfolgenden Katechismuslehre bezeichnet, hat die ganze theologische Denk- und Betrachtungsweise Barths keinen Raum. Luther nimmt ja mit jenen Sätzen Stellung zur Grundfrage aller Religion, zur Frage nach Gott. Er zeigt gegenüber der scholastisch-katholischen Tradition einen ganz neuen Weg der Stellungnahme zu dieser Frage.

Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. So beginnt Luther seine Antwort auf die Frage: Was ist Gott? Ein Gott heißt — nun folgt zunächst nicht die Bezeichnung einer objektiv-bestimmten oder doch bestimmbaren Größe, am allerwenigsten einer rein transzendenten Größe, sondern es folgt zunächst die Wendung ins Subjektive: das, dazu man (also der Mensch) sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also der Hinweis auf die eigenpersönliche religiöse Erfahrung. Und diese Wendung ins Subjektive unterstreicht Luther noch recht ausdrücklich aufs stärkste: wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott.

Das ist also nicht etwa bloß eine gelegentliche Redeform, nein es ist ganz grundsätzlich und grundlegend seine Meinung, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott.

Barth würde und könnte so nicht schreiben.

Ja — aber nun drängt sich doch hier auch die Frage auf: Gerät denn Luther mit jenen Sätzen nicht in den reinen Subjektivismus, der den Gottesglauben zur Illusion macht? Ist nicht die notwendige Konsequenz dieser Betrachtung Luthers die Ansicht Feuerbachs, die eben im Gottesglauben nichts als Illusion sieht? Wegen dieser scheinbar unumgänglichen Folgerung verkennt man immer wieder den Nerv jener Ausführung Luthers. Man sucht abzuschwächen und auszugleichen. So noch neuestens Karl Thieme im vierten Heft 1927 der Zeitschrift für Theologie und Kirche. Aber seine Argumentation trifft gerade den Kern jener Gedankenreihe Luthers nicht. Wir müssen die Worte Luthers so nehmen, wie sie wirklich lauten und wie sich ihr Sinn aus der ganzen Gedankenführung im großen Katechismus unmißverständlich ergibt. So gehören für ihn der Glaube und Gott zusammen, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Die Gefahr aber, die hier scheinbar droht, die Gefahr des Illusionismus und Feuerbachianismus, ist nach Luthers Anweisung anders, in anderer Weise und auf anderem Wege abzuwenden. Sie verschwindet vollständig, gerade wenn man jene Worte Luthers ganz scharf faßt und nicht an ihnen zu drehen und zu deuteln sucht.

Wir können uns das sofort an folgendem Umstand deutlich machen. Das Trauen und Glauben des Herzens, sagt Luther, macht beide, Gott und Abgott. So könnte Feuerbach nicht sprechen; er könnte keinen Unterschied zulassen, er müßte vielmehr unterschiedslos urteilen: „das Trauen und Glauben des Herzens macht Gott" — oder auch: „das Trauen und Glauben des Herzens macht den Abgott." So oder so, je nach dem Sprachgebrauch. Sachlich aber wäre für Feuerbach beides das Gleiche. Denn auch das Wort „Gott" ist für ihn nur ein sprachlicher Ausdruck für den Abgott. Es gibt für ihn keinen sachlichen Unterschied zwischen Gott und Abgott.

Für Luther aber gibt es diesen Unterschied. Ja, für Luther ist gerade dieser Unterschied die entscheidende Hauptsache. Diesen Unterschied herauszustellen ist sein eigentliches Anliegen. Er will die Bedingungen aufzeigen für die Begründung dieses Unterschiedes. Deshalb fährt Luther fort: Darum ist nun die Meinung dieses Gebotes, daß es fordert rechten Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an ihm allein hange.

Es ist also so: Luther geht aus von der subjektiv-persönlichen religiösen Erfahrung. *Aber er beurteilt diese religiöse Erfahrung unter dem Gesichtspunkt ihres Objektgehaltes.* Die Frage nach dem Objektgehalt oder dem objektiven Gegenpol ist für ihn von vornherein die übergreifende und ausschlaggebende Hauptfrage. Die religiöse Erfahrung als solche ist gewiß eine subjektive Größe. Aber diese religiöse Erfahrung umschließt für Luther einen Objektgehalt. Dieser Objektgehalt ist ihm von der religiösen Erfahrung gar nicht zu trennen; er gehört zum Bestand der religiösen Erfahrung selbst hinzu: „die zwei gehören zu Haufe, der Glaube und Gott." Gott ist also für den Menschen nur durch den Glauben und im Glauben faßbar. Im Glauben gewinnt der Mensch ein Beziehungsverhältnis zu Gott. Der Objektgehalt dieses Beziehungsverhältnisses wird dann zur Vorstellung von Gott gestaltet. Aber für den Menschen bleibt wie das Beziehungsverhältnis so auch sein Objektgehalt, d. h. Gott selbst, an den Glauben gebunden. Nur durch den Glauben ist Gott für den Menschen faßbar; durch den Glauben und im Glauben aber auch wirklich — als Wirklichkeit, als Realität, ja als die letzte, höchste, als die absolute Wirklichkeit, von der Alles bedingt und abhängig ist, wofür wir sonst Wirklichkeitsgehalt in Anspruch nehmen.

So kann bei Luther von einer Gefahr, in bloßen Subjektivismus zu geraten, nicht die Rede sein. Er schaltet sie aus, weil er für seinen neuen Ansatz sofort die Frage nach dem Objektgehalt als die eigentliche Hauptfrage stellt.

Denn das Beziehungsverhältnis, das der Mensch durch Gottes Gnade im Glauben zu Gott gewinnt, ist ihm die entscheidende Hauptsache. Dies Beziehungsverhältnis enthält die beiden Pole als seine notwendigen Bestandteile: den subjektiven und den objektiven, den Glauben und Gott: „Der Glaube und Gott gehören zu Haufe."

Diese Einsicht Luthers wird von Barth wieder verdunkelt, ja schließlich ganz unterdrückt. Und zwar das gerade durch den ihm selbst wichtigsten Grundsatz seines gesamten theologischen Denkens, der ihn zum Hauptführer der dialektischen Theologie gemacht hat und macht. Barth formuliert ihn so, daß er das, was *Kierkegaard* den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. In diesem Grundsatz oder wenigstens in der Art, wie ihn Barth faßt und anwendet, liegt wieder Richtiges und Falsches ineinander. Der Abstand des sündigen Menschen vom heiligen Willen Gottes ist gewiß gar nicht nachdrücklich genug zu betonen. Und das ist es, worauf es Kierkegaard mit jenen Worten letztlich ankommt. Doch hat schon er diesem Gedanken teilweis eine Wendung gegeben, die ihn aus der Sphäre der Glaubensüberzeugung in die spekulativer Metaphysik verschiebt. Und gerade diese Wendung des Gedankens ist es, die Barth aufnimmt und durchführt. Dadurch wird dann eine Betrachtung veranlaßt, die in ihrer Konsequenz jede Möglichkeit eines wirklichen Beziehungsverhältnisses zwischen Gott und Mensch ausschließen würde, also auch die Herstellung eines solchen durch die Gnade Gottes. Die Korrektur dieser Betrachtung, die Kierkegaard dadurch vollzieht, daß er neben die spekulative Gedankenreihe eine ganz andersartige auf die eigenpersönliche Glaubenserfahrung gegründete religionspsychologische stellt, übernimmt aber Barth nicht. Deshalb vermag Barth auch den Psychologismus nicht wirklich zu überwinden, weil er seine Wahrheitsmomente nicht beachtet.

Göttingen *Georg Wobbermin*

Zur Erkenntnis der Kirche

Chr. A. Vilmar hat einmal gesagt, daß die Zeit der Entsiegelung des dritten Glaubensartikels noch bevorstehe; man könne jetzt von der Kirche noch nicht zeugen, wie von Jesus Christus und der Rechtfertigung aus dem Glauben.

Je mehr die Kirche, von der Not der Welt dazu gedrängt, sich aus dem Dienst der irdischen Herren in den Gehorsam ihres eigentlichen Herrn begibt, um so heller wird in ihr auch die Erkenntnis ihrer Aufgabe und ihres Wesens werden. In unseren Tagen steht die Frage nach der Kirche fast im Mittelpunkt des theologischen Denkens. Ich erinnere nur an die Bücher und Aufsätze von Dibelius, Elert, Gogarten, Thurneysen u. A. und die Verhandlungen des Eisenacher Theologentages. Es ist bezeichnend, welche Entdeckungen und Wiederentdeckungen da gemacht werden. Ich knüpfe an an das, was K. L. Schmidt in Eisenach ausgeführt. Matth. 16, V. 18 wird jetzt wieder als ein echtes Jesuswort angesehen. Die Kirche, die dort genannt wird, ist nicht als Sekte oder neue Stiftung zu verstehen, von der die alte jüdische Kirche abgelöst werden soll, sondern sie ist entsprechend den beiden in Betracht kommenden hebräischen Worten Qahal oder K'nischta das Volk Gottes, der „Rest", der wahre Same Israels, das Israel im Geiste, kurz die Kirche Gottes, die präexistent vorhanden war, von oben her in die Erscheinung trat in Israel einst und nun in voller Erfüllung in jeder christlichen Gemeinde. Diesen Anspruch hat die Kirche, mochte sie von den Juden auch als Sekte angesehen werden, von Anfang an erhoben. Schmidt konstatiert, daß es im Urchristentum nur eine sichtbare Kirche gibt. Die Kirche ist so sichtbar, wie Christus selbst es auf Erden war. Sie bereitet die Zukunft Christi vor und sie verbürgt die Rettung des Ganzen.

Die Kirche ist nicht die Verbindung oder Sammlung einzelner Gläubiger, so wenig der Leib eine Verbindung und Sammlung einzelner Glieder ist. Im Anfang ist das Ganze, aus dem die einzelnen Glieder wachsen. Aber dieses Ganze des Volkes Gottes kann zu Zeiten in einem einzigen Menschen in Erscheinung treten, der Ohren hat, zu hören.

Nun ist vor allem eins zu beachten, was ich bisher, außer bei *Thurneysen*, nirgends angedeutet fand: das ewige Wort Gottes erscheint immer in einer für diese Menschen, für diese Zeit, für dieses Geschlecht besonderen Botschaft. Man denke, wie anders die Parole bei Amos und Jesaia oder z. B. bei Hesekiel lautet, wie neu die Botschaft bei Paulus wieder ist, so daß die Gelehrten sogar von einem Gegensatz zwischen Jesus und Paulus reden konnten. Und doch ist diese Erscheinung nur darin begründet, daß Christus der lebendige Herr, der Herr der Geschichte ist. Was heute von der Offenbarung der Bibel wieder neu offenbar wird, das ist heute verpflichtend, das ist das lebendige, gegenwärtige Gotteswort, welches gehört werden muß.

Damit zusammen hängt die Erkenntnis, wo der Feind *heute* angreift. Dorthin hat nämlich die Kirche ihre Front zu verlegen. Die Kirchenkonferenz von Stockholm ist hellhörig genug gewesen, zu vernehmen, daß heute vor allem die zwei großen Fragen des Krieges und der sozialen Gerechtigkeit zur Entscheidung gestellt sind. Daß sie dieses gegenwärtige, akute Wort Gottes hört, macht die Kirche zur Kirche. Ob es gehört wird von und in den einzelnen Kirchenkörpern, entscheidet darüber, ob dort gottverlassener Tempel (trotz religiöser Geschäftigkeit und hoher Moral) oder geisterfüllte Kirche ist (trotz Irrtümern, Mängeln und Schäden). Wort Gottes ist immer das Wort zur Stunde, in diese bestimmte Situation hinein. Und Kirche ist, wo dies Wort gehört, geglaubt und, sei es noch so unvollkommen, ihm Gehorsam geleistet wird. Wort Gottes ist dort, wo es brennt, wo wirkliche Not vorhanden ist. Man kann auch Worte Gottes haben, sagt Thurn-

eysen in seinem letzten Aufsatz „Zwischen den Zeiten" 1927 Heft 6, die nichts zu tun haben mit dem wirklichen Leben. „Das Wort Gottes als heute lebendiges, uns wirklich treffendes, prophetisch in die Wirklichkeit unseres Lebens, unserer Zeit hineingesprochenes, wo ist das zu finden?" Das Wort Gottes — lebensnah: das sei das Erfordernis unserer Zeit wie aller Zeiten. Und daß es daran so weithin fehle, darin liege die eigentliche Not unserer Zeit. Ja, die Worte Gottes in unserem Munde sind meist wie Waffen aus den Rüstkammern von 1870, die wir schwingen, auf verlassenen Schlachtfeldern von Anno dazumal. Der Geist, der im Mittelalter Burgen baute, schafft heute andere Verteidigungs- und Angriffsmittel. Der Geist Gottes auch. Mit Konservierung der Burgen, des Erbes der Väter, können wir heute keinem Feind begegnen. Man kann alle Worte Gottes haben und glauben und hat doch das Wort Gottes nicht.

Kirche ist also nicht die Gemeinschaft der Bibelgläubigen — bibelgläubig ist schließlich der Teufel auch —, sondern Gemeinschaft der Glaubenden, d. h. zunächst der Hörenden, derer, die den Kampfruf ihres Herrn für das heutige Geschlecht hören und im Glaubensgehorsam ihm Folge leisten. Wir müssen heutzutage zur Klärung der Sache schon Gläubige und Glaubende unterscheiden. Glauben kann man doch nur Gegenwärtiges, besser: das, was Gott in der Gegenwart zu tun vorhat oder von uns haben will. So haben die Kranken geglaubt, die Jesus heilte. Glaube ist die gewisse Zuversicht dessen, was man als jetzt in der Gegenwart bevorstehend hofft und ein Nicht-Zweifeln an dem, das man nicht sieht, das aber gerade jetzt seiner Verwirklichung entgegen gehen will. Der Glaube ergreift den akuten Befehl und die akute Verheißung. Damit unterscheidet er sich von der Hoffnung. Er stürzt sich auf Befehl ins Kampfgetümmel dort, wo es ernst ist, wo die Gemüter aufbrausen. Kirche ist also die Gemeinschaft der unter der Verheißung heute für Gott zum Kampf Herausgerufenen.

Diese Kirche und dieser Kampf ist jedoch nicht möglich ohne Auftrag oder Amt. Das beginnen wir heute wieder einzusehen. Und in Lausanne hat man ernstlich darüber nachgedacht. Wie könnte eine gefallene Frau ihrem Kinde Vermahnung und Verweis erteilen, wenn sie nicht trotz allem Amt und Auftrag dazu hätte! Wie könnte der Richter einen Verbrecher verurteilen, da er doch teilnimmt an der Gesamtschuld und vielleicht schuldiger ist als dieser, wenn er nicht um der Zucht und Ordnung willen dazu eingesetzt wäre! Wie dürfte ein Pfarrer sich anmaßen, Anderen das Wort Gottes zu predigen, wenn er durch Amt und Auftrag nicht dazu verpflichtet wäre! Wie streng hat Luther bei seiner Reformation sich darauf berufen und nicht auf seine Inspirationen und Fähigkeiten!

Auch an dieser Stelle ist wertvoll, was K. L. Schmidt in den Theologischen Blättern feststellt, daß tatsächlich Petrus eine Sonderstellung unter den Jüngern einnimmt, wenn dies auch für Schmidt ein Rätsel bleibt; und daß Petrus als Fundament der Kirche zu besonderem Dienst verordnet bleibt, trotz Verleugnung, Sünde und menschlicher Unzulänglichkeit. Ferner, was noch nötiger zu hören und zu beherzigen ist, daß die Kirche von Anfang an ihren Anspruch nicht ableitet aus dem Enthusiasmus von Pneumatikern und Charismatikern, sondern aus bestimmten Erscheinungen des Auferstandenen und seinen bestimmten Aufträgen. Paulus beruft sich als Apostel nicht auf seine religiöse Anlage oder Lebendigkeit, nicht auf seine Visionen, Entrückungen und Entzückungen, nicht auf Erlebnisse und Erfahrungen, sondern auf den Auftrag, der ihm auf dem Wege nach Damaskus zu Teil geworden ist. Er ist also im „Kirchenbegriff" einig mit der jerusalemischen Gemeinde und ihren Aposteln. Persönlich kann Paulus dabei Bemerkungen über die „Säulen" in Jerusalem machen und dem Petrus sogar Heuchelei vorwerfen, der Respekt vor dem Amt aber bleibt. Dies Amt soll nicht herrschen, es soll horchen auf das, was das Haupt der Kirche, Christus, vorhat und befiehlt; es soll leiten und führen zu ihm, nicht zu sich selbst. Petrus ist der Fels nicht als religiöser Mensch, sondern trotz seiner Menschlichkeit, er ist es als der Berufene, Beauftragte, als Träger der Verantwortung und der Verheißung.

Eine Vereinigung von Glaubenden, geschweige denn von Gläubigen ist noch keine Kirche, wenn ihr das Knochengerüst des geistlichen Amtes fehlt. Darum, nicht um die Person des Pfarrers etwa, bildet sich erst die Gemeinde, der Leib Christi. Die Kirche ist nicht eine bloße Gemeinschaft von Menschen. „Vom bloßen Gemeinschaftsgedanken aus erreicht man also gar nicht, was die Kirche besagt." Christliche Vereine und Gemeinschaften stehen auf der einen, Kirche Christi auf der anderen Seite.

Christus kämpft in der Kirche weiter. Die Kirche ist also weder ein Erbauungs- und Wohltätigkeitsverein (Dibelius) noch ein Verein zum Zweck des Seligwerdens. Selig kann einer auch wohl ohne Kirche werden. Kirche ist dort, wo dem in die Welt durchbrechenden Reich Gottes die Bahn bereitet wird. Aber wer sieht denn, wie und wo dies Reich durchbrechen will? Was haben die seligen gläubigen Leutlein in Kirche, Bünden und Gemeinschaften dem Reiche Gottes schon für Klötze in den Weg gewälzt! Wie haben sie, wenn es, Gewohnheit, Besitz, Nationalismus u. a. erschütternd, nahe kam, gesperrt und gebremst und sind so dem Höchsten nicht nur nichts nütze, sondern geradezu ein Hindernis geworden. Zum Reich Gottes und zur Kirche haben diese Bekehrten sich eben von ihrer Religion noch nicht bekehrt.

Die Juden zur Zeit Jesu sind wohl dem geschriebenen Wort der Schrift gegenüber gläubig gewesen, das lebendige unter ihnen gegenwärtige Wort Gottes konnten oder wollten sie nicht hören. So wurden sie als seine Kirche zunächst verworfen oder a. D. gesetzt. Das Reich, das ihnen nahe gewesen war, kam jetzt den Heiden nahe. Das war der Ruf, den Paulus vernahm. Und hier war jetzt Kirche, hier das Volk Gottes.

Kirche ist nicht Gemeinschaft der Gläubigen, auch nicht Erlebnis oder Schicksalsgemeinschaft, sie ist die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der durch das lebendige gegenwärtige Wort Aufgerufenen und Herausgerufenen. Sie ist heilig als Gemeinde Christi, als hörende Kirche, nicht durch irgendeine Eigenschaft. Da ist erst echte Gemeinschaft möglich — Kampfgemeinschaft. Wir könnten auch nach dem Katechismus einfach sagen: Kirche ist dort, wo man gehorcht und glaubt und betet, aber wohl gemerkt, gehorcht dem jetzt ergehenden Befehl, glaubt der gegenwärtigen Botschaft, betet, wie es das Vaterunser lehrt, zu Gott für Gott. Wo das geschieht, muß auch gemeinsames Abendmahl möglich sein. Wo das gegenwärtige Wort gehört wird, sollten Lehrunterschiede und selbst Irrtümer nicht zu schwer genommen werden. Jesus hat das bei Heiden und Samaritern auch übersehen. Die Scheidung von Tempel und Kirche geht quer durch alle Kirchen hindurch.

Daß an die Stelle von Pneumatikern und Charismatikern ordinierte Presbyter und Bischöfe getreten sind, ist nicht das Verhängnisvolle gewesen, weil ja die Kirche auf Charismen gar nicht ruht. Schlimm war, daß sie nicht mehr hörten, wozu sie ordiniert und berufen waren, daß sie, wie es heute noch in lutherischen Landes- und Freikirchen geschieht, sich an Bekenntnis und Bibel klammerten, aber die Botschaft für die Gegenwart nicht mehr vernahmen. Religiöse Anlage und Begabung ist nicht entscheidend; entscheidend ist, ob von Religiösen oder Unreligiösen Befehl und Ruf der gegenwärtigen Stunde gehört und befolgt wird. Dieser Ruf ist von Unreligiösen und Unkirchlichen oft besser gehört worden, als von religiösen Kirchenchristen. Gott kann sich aus Steinen Kinder erwecken; diese Leute stehen dann tatsächlich auch als Kirchenfeinde der Kirche Christi nahe. Sie sind Mitarbeiter

des Herrn der Welt, während die nur-Seligkeitsleute ihm oft unnütz und im Wege sind. Ob uns Gott zu seinem Kampf und Werk gebrauchen kann, ist die Hauptfrage. Stehen wir in diesem Kampf, so wird er selbst für unsere Seligkeit schon sorgen, so werden wir des Heils gewiß sein können, wie Luther, als er aus dem Kloster dorthin trat, wohin ihn der Befehl des Höchsten stellte. Aber nur dort, als Glied der Kirche also, wird man des Heils gewiß.

Das gegenwärtige Wort ist ein zweischneidiges Schwert, und die Kirche, die es vernimmt, wird immer in der Buße stehen und ihre eigene Rechtfertigung allein durch Gnade erwarten. Der rote Faden der Vollmacht und der rechten Sukzession geht durch die Kirche, die in der Buße steht. Nicht Fehler und Sünde sind der Tod der Kirche, sondern verteidigte und geweihte Sünde, Unbußfertigkeit und Selbstgerechtigkeit. Die Kirche kann nicht untergehen; aber Äste am Baum können wohl dürr werden und sterben.

Die Kirche ist eine und wird als solche auch einmal in Erscheinung treten. Wir sehen schon heute, wie das lebendige akute Wort nicht nur in Stockholm, sondern auch im katholischen Lager vernommen wird. Die Not und Bedrängnis der Welt wird die eine Kirche sichtbar werden lassen, die erkennt, wo es heute brennt, wohin sie heute zum Kampf gerufen ist. Frühere Fragestellungen mögen dabei einstweilen ruhig ungelöst im Hintergrund bleiben. Darum ist vielleicht Stockholm Lausanne voraus. Ist es nötig und so wichtig, Einigkeit in möglichst allen Glaubensgedanken herbeizuführen, wenn der gegenwärtige Ruf vernommen wird? Immerhin sind in Lausanne Fragen beraten worden, die zu diesem Ruf in engster Beziehung stehen, wie Kirche, Amt und Abendmahl. Und nun noch einige Folgerungen:

Wie könnte diese eine Kirche, die den Ruf Gottes hört und weitergibt, irren? Sie wird wieder ein unfehlbares Wort für die Gegenwart haben, wie Paulus und Luther es zu ihrer Zeit hatten. Natürlich sind damit nicht alle Lutherworte gemeint, sondern das Wort, das Luther noch heute allen Kirchen zu verkünden hat.

Und diese Kirche, die das lebendige Wort vernimmt, aber auch nur sie, kann lösen und binden. Sünden erlassen und behalten, mit Vollmacht erlauben und verbieten. Ohne das Hören des für diese Lage und diese Zeit gültigen Gotteswortes wäre ihr Lösen und Binden Frevel, Anmaßung, Mechanismus, Gotteslästerung. Sie kann doch nur lösen, wenn sie gewiß weiß, daß sie hier lösen darf und soll. Und es kann Zeiten geben, wo das Binden und Behalten notwendiger als das Lösen ist.

In dieser Kirche, aber auch nur in ihr, kommt das Wort nicht leer zurück; denn es schneidet hinein mitten in die vom Welt- und Tageskampf erhitzten Gemüter, es ist auf dem Plan, wo auf Leben und Tod gerungen wird. Diese Kirche übt ihre zweischneidige Wirkung aus. Das Bibelwort allein wirkt nicht, wohl aber das aus der Bibel in die Wirklichkeit herausspringende von der Kirche mit Einsatz ihres Lebens bezeugte gegenwärtige Gotteswort. Das allein kann und muß geglaubt werden; und das allein, geglaubt, ist unsere Rettung.

Kruspis, Kr. Hersfeld Otto Reinhold

Das Berneuchener Buch

4. Die Erkenntniskraft des Glaubens

Sehr ernsthaft bemühen sich die Berneuchener um die Klarstellung der Beziehungen von Glauben und Wissen. Sie sind sich darüber klar, daß aus Störungen an dieser Stelle der evangelischen Botschaft unnötige aber wirksame Hindernisse erwachsen. Schon der vorige Abschnitt zeigte, daß die Berneuchener bereit sind, durchzugreifen, um den befriedigenden und förderlichen Ausgleich zu erzwingen. Sie wollen das Recht der Lebenden nicht einer falschen Pietät gegen Vergangenes opfern. Trotzdem hat mich, was sie erreichen, nicht befriedigt.

Die Ursache, weshalb ihr Vorgehen stecken bleibt, liegt darin, daß sie zwar feststellen, der Glaube dürfe sich keine Vormundschaft über das Welterkennen anmaßen, daß sie dann aber doch dem Glauben eine Erkenntniskraft zubilligen und diesen Erkenntniskomplex nicht einleuchtend vor Reibungen mit der Welterkenntnis zu sichern vermögen.

Denn es wird nicht ganz eindeutig geklärt, in welcher Richtung die Erkenntniskraft des Glaubens gehen soll. Ganz richtig wird zunächst der Versuch abgetan, daß der Glaube irgendeine Insel im irdischen Geschehen als seine Domäne heraushebe. Es ist das schon angedeutet in Sachen Bibel und Heilsgeschichte. Es wird ebenso entschieden abgelehnt, daß der Glaube der Forschung irgendwelche Vorschriften über ihre Ergebnisse machen könne. Die Erkenntniskraft des Glaubens soll auf ganz anderer Ebene liegen, als es das Gebiet gegenständlichen Denkens und Forschens ist. Sie blickt durch das bloße Geschehen hindurch auf dessen Sinn. Glaube ist die (einzig mögliche) Beziehung zum „Unbedingten"; er weiß sich dem „Du" gegenüber, das durch die Dinge und durch das Geschehen hindurch ihn anspricht, d. h. ihm sich gegenwärtig macht, und ihn beansprucht.

Nun ist jede Setzung eines „Du" für uns eine Vergegenständlichung; denn wir kennen kein Du, das nicht zugleich uns gegenständlich wäre. Wenn das göttliche Du dem Menschen sich innerhalb der Natur oder Geschichte äußern soll, so ist damit die Wunderfrage berührt; und es zeigt sich sogleich, daß die Berneuchener an dieser Stelle nicht über den üblichen Stand der Debatte hinauskommen. Sie urteilen:

> Der Durchbruch der göttlichen Offenbarung im Wunder stellt in der Tat die ganze Natur als eine in sich ruhende Welt kausaler Zusammenhänge in Frage.

Es fragt sich, wie von der gegenständlichen Forschung her diese Infragestellung aufgefaßt werden soll.

Es gibt zwei Möglichkeiten. Entweder ist an ein Hereinwirken des göttlichen Du in den Kausalzusammenhang gedacht. Es gäbe dann Ereignisse, an denen ein Mensch dessen inne werden könnte. Oder es ist gemeint, daß über den Sinn und das Sollen unseres Lebens die Gegenständliche Forschung nichts Entscheidendes sagen kann. Diese zweite Deutung ist beinahe schon eine Selbstverständlichkeit. Mit ihr wollen die Berneuchener sich offenbar nicht begnügen. Sondern es soll am Geschehen in Natur und Geschichte etwas dem Glauben sichtbar werden über das Gegenständlich-Feststellbare hinaus. Die Dinge sollen transparent sein für das, was sie trägt, was „sich nicht sinnlich wahrnehmen, nicht messen und wägen und nicht begrifflich einordnen läßt" (46, 83). Die Dinge sollen Symbolcharakter gewinnen.

Wir sind hier bei einem sehr wichtigen Begriffe der Berneuchener. „Der Glaube redet im Gleichnis, in dem die Wirklichkeit ihre Transparenz wiedergewinnt" (82 f.). Gleichnis soll aber nicht als dichterische Vergleichung verstanden werden, sondern:

> Gleichnis ist nicht Vergleichung. Im echten Gleichnis ist nicht von zwei verschiedenartigen Inhalten die Rede, die nachträglich in Beziehung zueinander gesetzt würden. Vielmehr erschließt im Gleichnis ein Geschehen seine Tiefe, es öffnet den Blick für die zugrunde liegende Wirklichkeit. Statt auf den Kausalzusammenhang mit dem, was vorher und nachher liegt, schaut der Glaube auf das, was sich darin als der tragende Grund offenbart. Das Wesen des Vorganges kommt zum Bewußtsein. Das Gleichnis ist Rede von dem, was ein Geschehen bedeutet, was es mich angeht. Aus einem bloßen Geschehen wird ein Ereignis. In dem Gleichnis ist immer von dem Einen die Rede in der unerschöpflichen Fülle seiner Verwirklichungen. (83)

Diese Gedanken haben eine ergreifende Fortsetzung:

> In der Gleichnisrede wird das Geschehen des Tages so gefaßt, daß aus ihm die ewig wirkende Wahrheit aufleuchtet. Es ist das Gespräch des Tages und doch die Kunde aus einer ewigen Welt. Das Alltägliche ist im Gleichnis zugleich das Unvergängliche und Heilige. (83)

So spricht die Andacht, die um die Möglichkeit weiß, im Augenblick die Ewigkeit zu haben, und die das Sonnenbild ihres „Sinnes" in alle Dinge hineinschauen muß, weil es sich tief und unverlierbar in ihr Auge grub, ja, in ihrem Blute kreist. Das sind Herztöne des frommen Lebens. Und doch erklingen sie nicht rein. Und doch zeigt dieser Zusammenhang die Schwäche der Gedankenführung. Der Sinn und Anspruch, dessen der Glaube an den Dingen inne werden soll, ist doch wieder vergegenständlicht. Ein „tragender Grund" gehört nun einmal in die Ontologie. Die Berneuchener kennen in Sachen des Gleichnisses, der Beziehung auf einen Sinngehalt, nur zwei Möglichkeiten: entweder ist es ein Vergleich, der lediglich aus Gedanken des Subjektes besteht und also nicht verbindlich ist, keinen „Anspruch" hat. Oder der Sinn steckt doch irgendwie außerhalb des Beobachters in oder hinter den Dingen und ist in ihnen (durchscheinend) vorhanden. Die dritte Möglichkeit, daß nämlich der Sinn nicht aus den Dingen hervorleuchtet, sondern von Erlebenden in sie hineingestrahlt werde, dem so entstehenden Bild aber doch volle und letzte Verbindlichkeit eigne, wird ausdrücklich abgelehnt. Da wird nur „Relativismus" gesehen:

Zu seiner vollkommenen Herrschaft ist der Relativismus da gelangt, wo nicht nur die Natur und die Geschichte, sondern der Mensch selber in seinem Leben Gegenstand der Betrachtung wird. Müde der Beobachtung aller der „Tatsachen", die doch schließlich außer ihm bleiben, sucht der Mensch die unzweifelhaften Tatsachen des Lebens in sich selber. Das Leben als eine Kette psychischer Erlebnisse bleibt als der letzte und nächstliegende Tatsachenkomplex übrig. Der Psychologismus ist ebenso Frucht wie immer neue Wurzel des Skepsis. (88)

Um das „Objektive" zu sichern, belassen die Berneuchener ihrer Sinndeutung einen gegenständlichen Rest, als ob es im Leben bloß eine „Kette psychischer Erlebnisse" gäbe, und bleiben somit in dem „theologischen Realismus" stecken, den sie in Sachen der Heilsgeschichte und der Bibel überwinden wollten. Die Art, wie sie von „Kreuz und Auferstehung" reden, klingt daher doch wieder an das heilsgeschichtliche Schema an:

Nur von der Offenbarung her hat die Geschichte einen Anfang, einen Ursprung, der selbst jenseits des zeitlichen Geschehens steht, und ein Ziel, das zugleich ihr Ende ist, arché und telos. Nur weil in der Fülle der Zeiten Gott den Ablauf des Geschehens durchbrochen und in Christus sein Wort „über" alle Geschichte gesprochen hat, ist für uns die Geschichte nicht ein leeres Gestern und ein gleichgültiges Morgen, sondern eine lebendige gegenwärtige Wirklichkeit, in der das Wort Gottes an uns ergeht. (79. Vgl. 88 oben.)

Die Art, wie hier Ursprung und Anfang, Ziel und Ende ineinanderfließen, verrät die Unschärfe des Gedankens. Vollends der Satz von der Durchbrechung des Ablaufes des Geschehens bestätigt, daß hier grundsätzlich weniger neu wurde, als es manchmal scheint. Auf diese Art muß schließlich auch die Eschatologie wieder das werden, was die Berneuchener überwinden wollten: „eine seltsame Chronik zukünftiger Ereignisse, die die Neugier befriedigt". (84)

Es gibt keine „heilige" Welt als Stück dieser unserer Welt. Aber in der Auferstehung Jesu Christi hat Gott den Abbruch einer neuen Welt in die Geschichte hineingewirkt. (36)

Denn der gekreuzigte Christus ist auferstanden. Über die Welt leuchtet das Licht der Verheißung. An dem gekreuzigten und auferstandenen Christus entzündet sich dem Gläubigen die Gewißheit, daß er der Herrschaft der Vergänglichkeit und der Sünde entnommen und in das Reich der Wahrheit und des Lebens versetzt ist. (37)

Das entscheidende Wort, wie nahe das leibliche Gleichnis höchster Würde und Bestimmung des Menschen (nämlich das geschlechtliche Leben) der qualvollsten Verstrickung in Abgründe von Schuld ist, das entscheidende Wort, dem nur die Botschaft von der Vergebung der Sünde und der Blick auf die ewige Vollendung, auf die Auferstehung des Leibes, zu einer freudigen Bejahung des geschlechtlichen Schicksales Recht und Freiheit gibt, — wie selten ist dieses Wort von der Kirche gesprochen worden, deren Beruf es ist, alles unter das Wort von Kreuz und Auferstehung zu rücken! (60 f.)

Wir können nur darum unser leibliches Schicksal gläubig bejahen, weil wir an die Auferstehung des Leibes glauben. ... An der neuen Schöpfung, deren wir warten, hat auch unsere leibliche Natur Anteil. (149)

Der von den Berneuchenern mit guten Gründen bekämpfte Gedanke der Heilsgeschichte ist hier nicht überwunden, sondern auf Kreuz und Auferstehung eingeengt; und die Eschatologie ist das Ereignis einer künftigen Neuschöpfung geblieben. Zwar erscheint das Wort „Auferstehung" an anderer Stelle (103) mehr als begriffliches Symbol:

Unsere Verkündigung von dem Leib, ohne die aller Formwille ein dilettantisches Spielen ist, ist die Verkündigung der Auferstehung: wir glauben nicht an die Unsterblichkeit, sondern an die Auferstehung: der Leib und alles leibliche Handeln steht unter dem Gericht aller Endlichkeit, aber zugleich unter der Verheißung, daß an diesem Leib die Gotteskraft anschaulich werden soll, die unseren nichtigen Leib „verklären" soll.

Indessen hat auch hier die Eschatologie einen realistischen Schein.

Es kommt hinzu, daß der Gedanke der „Transparenz", die alles Gegenständliche annehmen soll, merkwürdig durch den Gedanken des „konkreten Augenblicks" begrenzt wird. Zwar heißt es:

Es gibt kein Gebiet des Lebens, das nicht zum durchscheinenden Gleichnis, zur Durchbruchstelle der göttlichen Offenbarung werden könnte. ... Niemals aber ist die in sich ruhende Endlichkeit selbst heilig und göttlich. Niemals ist in ihr das Göttliche als Bestandteil dieser Welt aufzeigbar. Es ist immer nur der Glaube, dem die Wirklichkeit transparent wird, und der aus der geschaffenen Welt und durch sie hindurch das Wort vernimmt, das an ihn ergeht. (102 f.)

Aber diese Einsicht, daß die Transparenz nur dem Glaubenden erscheint, wird ins Gegenständliche umgebogen:

Dem Relativismus entgeht man freilich am wenigsten da, wo man die Gültigkeit der Erkenntnis in der Totalität der Welt zu begründen versucht. Mit dem Satz, daß alle Natur Gleichnis des Ewigen und alles seelische Geschehen ein Spiegelbild des Göttlichen und alle Geschichte Offenbarung sei, ist keine wirkliche Erkenntnis gewonnen. Nur da, wo im Konkreten das Unbedingte erscheint, werde ich wirklich getroffen und gebunden. Nur da, wo Gottes Offenbarung die Geschichte als ein in sich geschlossenes Geschehen, „wenn die Zeit erfüllt ist", durchbricht, spricht Gott in der Geschichte. Nur darum, weil die Geschichte in Christus ihre Mitte hat, hat sie einen Anfang und ein Ende und darum einen Sinn (vgl. oben! Rez.). Nicht durch einen ihr an sich zugehörigen Offenbarungscharakter, sondern von Kreuz und Auferstehung aus wird alle Geschichte von Gott auf ein Ziel hingerichtet und damit zu einer Geschichte der Verheißung und des Heiles. (87 f.)

Daß das Göttliche nie als Bestandteil dieser Welt aufzeigbar, und daß daher nicht die Welt als solche und überall „transparent" sein muß, sondern der konkrete Augenblick Erscheinungsort des Unbedingten ist, ist richtig. Richtig kann auch sein, daß mir die Erschauung der Transparenz erst ermöglicht wurde vom Kreuze Jesu her; denn ich bin Glied der abendländischen Schicksalsgemeinschaft. Und dies Schicksal meines konkreten Lebensaugenblicks besteht für mich freilich von Gottes wegen. Aber jetzt handelt es sich um die Besinnung auf das, was abgesehen vom Schicksal notwendig ist. Und da könnte es doch sein, daß der Punkt, von wo mir die transparenten Bilder kommen, einzig in mir selber liegt. Nicht als ob alles Seelische Geschehen Spiegelbild des Göttlichen wäre. Im Gegenteil. Die letzte Sinngebung ist ein Fremdling gegenüber allem, was um mich her und in mir ist. Aber in mir wird sie geschaffen und aus mir strahlt sie in ihre Fremde, die nicht erst außer mir beginnt. Und dieser einsamen Sinngebung eignet kein Merkmal ihrer letzten und verbindlichen Würde, als dies, daß sie einsam ist. Das Unbedingte hat keinen anderen Boden unter den Füßen, als mein nichtiges und ihm zuwiderlebendes Ich. Das Unbedingte bietet keine Garantie; es schwebt unbegreiflich über dem Bodenlosen. Die Berneuchener sind auf dem Wege zu dieser Einsicht. Aber sie machen auf halbem Wege Halt. Wer die letzte Einsicht als Relativismus ablehnt, sucht eben doch noch nach einer Garantie. Zwischen dem Relativismus und jener Einsicht in die letzte Einsamkeit gibt es keinen anderen Unterschied als zwischen Christus und

dem Schächer am Kreuz: die Haltung des unbedingten Gehorsams. Eines Gehorsams, der nun wirklich keine Heteronomie ist, denn der Anspruch, dem er sich fügt, hat außer seinem Auftauchen in mir keine ersichtliche Herkunft; er ist selbst ohne „Garantie".

Das Tasten nach solcher Garantie, der Garantismus, liegt der Theologie im Blute. Gegen seine massive Art, den „theologischen Realismus", haben die Berneuchener Beherzigenswertes vorgebracht: ganz entwunden haben sie sich ihm nicht. Darum können sie die Reibungen mit der Profanwissenschaft nicht verhüten. Denn der Garantismus verführt das Glaubensdenken (auch wider Willen) zur Vergegenständlichung und damit zur Grenzüberschreitung. Es ist daher kein Zufall, daß die Berneuchener abgünstig über das „autonome Denken" sprechen. Sie wollen damit ein Denken treffen, das „die bedingte Erkenntnis verabsolutiert", das also meint, das verstandesmäßige gegenständliche Beobachten und Durchforschen der Dinge habe das letzte Wort auch in Sachen der höchsten Wahrheit, und was diese Forschung nicht feststellen könne, habe keinen Anspruch auf Geltung. Diese Ablehnung ist eine Selbstverständlichkeit. Die Energie, mit der sie ausgesprochen wird, verrät vielleicht das Gefühl, daß hier doch noch nicht alles in Ordnung ist. In der Tat: man sichert die Unantastbarkeit der letzten Einsicht nicht, indem man dem Glauben doch schließlich eine Erkenntniskraft zubilligt, die ihn unvermeidlich zu Sätzen nicht nur über die Qualität, sondern auch über den Ablauf und Zusammenhang in Natur oder Geschichte drängt. Vielmehr es gibt eine erkenntnislose Gewißheit; diese ist der Glaube. Erkenntnislos, weil in ihr das Gemüt einsam mit und in sich selber ist, einen Anspruch erfährt, über dessen Herkunft und Sinn es nichts wissen noch erkennen kann: ins Leere gestellt vor die Frage, was nun werden soll. Dieser Glaube hat Frieden mit aller Erkenntnis. Nicht die Berneuchener, sondern Albert Schweitzer redet ihm das Wort. (Das Christentum und die Weltreligionen, Beck, München 1924, S. 52, 56.)

Schweitzer spricht da von einer „höheren Naivität":

die so entsteht, daß das Denken in alle Probleme hineingeschaut, bei allem Wissen und Erkennen Rat geholt hat und dann einsieht, daß wir nichts erklären können, sondern Überzeugungen folgen müssen, die sich uns durch ihren inneren Wert aufdrängen. ... Die höchste Erkenntnis ist, daß alles, was uns umgibt, Geheimnis ist. Kein Wissen und kein Hoffen kann unserem Leben Halt und Richtung geben. Nur in der Tatsache, daß wir uns von dem ethischen, sich in uns offenbarenden Gott ergreifen lassen und unser Wollen in seines dahingeben, empfängt es seine Bestimmtheit.

Hier ist Glaube nicht mehr ein Erkennen höherer Ordnung, sondern ein Waffenstrecken vor dem letzten und gänzlichen Geheimnis. Bei den Berneuchenern kommt das nicht zur Vollendung, weil sie dem Geheimnischarakter des Glaubens genug getan zu haben meinen mit der Feststellung:

Die evangelische Haltung schließt jeden Anspruch des Menschen vor Gott aus, auch den Anspruch, Gott vom Menschen aus zu erkennen. Es gibt keinen Weg logischer, oder psychologischer oder sittlicher Schulung, um in die Sphäre des Göttlichen erkennend einzudringen. Es gibt nur darum Erkenntnis Gottes, weil Gott uns in seine Gemeinschaft zieht. (44)

Wenn das die Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Gottesbeweises bedeutet, so ist es eine Selbstverständlichkeit, ein feierlicher Ausdruck für die gesicherte Einsicht, daß nichts Menschliches an das Letzte reicht, gewiß auch kein „Erleben". Indessen läßt die Formel selbst eine Lücke, da ja dennoch Gotteserkenntnis möglich werden soll, wenn Gott sich offenbart. Da Erkenntnis nie ohne einen Rest von Aktivität denkbar ist, ist der Mensch also doch nicht ausgeschaltet; und der Begriff der Offenbarung rationalisiert hier das religiöse Verhältnis unfreiwillig, einfach indem sie Erkenntnis wirken soll. Wir müssen uns darüber klar werden, daß wir auch nach dem Offenbarungsvorgang nicht besser befähigt sind zu Aussagen über Gott, als zuvor. Schon weil der Offenbarungsvorgang an sich kein Merkmal der Transzendenz hat, das unzweideutig über das Ich hinauswiese; er ist ja garantielos. Und Glaube daher erkenntnisloſe Gewißheit. Diese Gewißheit betrifft Etwas, was ihm nicht gegenübersteht, sondern in ihm selbst gegeben ist. Der Satz:

Es gibt nur eine Gewißheit, die des Glaubens, der seines Gottes gewiß ist. Diese Gewißheit fällt zusammen mit der unbedingten Hingabe an den Willen Gottes, ist also immer nur wirklich in der Tat der Entscheidung (76)

ist also trotz des vielen Richtigen, das in ihm steht, unscharf, da er den Gottesbegriff und Willen Gottes zu selbstverständlich dem Ich entgegenstellt, und zwar (was das Schlimme ist) unwillkürlich ontologisch, nicht nur der Sinngebung nach.

Wer diesen Einwand gegen die Berneuchener erhebt und ihr Reinigungswerk zu diesem letzten Griff auffordert, muß auf den Vorwurf des Nihilismus gefaßt sein. Wer diesen Tadel jedoch ausspricht, muß einen besseren Weg zum Frieden zwischen Glauben und Wissen weisen können, einen, der sich immerhin wesentlich von den bisher üblichen Wegen unterscheiden müßte. Denn die Lage des Evangeliums im heutigen Geistesleben zeigt allzu deutlich, daß die bisherigen Methoden das Ziel verfehlten, trotz gegenteiliger Versicherungen unserer kirchlichen Literatur. Das Evangelium ist in Verteidigung gedrängt. Es muß seine Kräfte darauf verzetteln, Positionen zu halten, an denen ihm eigentlich nichts zu liegen brauchte, und kommt daher nicht zu seinem entscheidenden Vorstoß, der seine Sache wäre. An dieser Lage sind manche von denen mitschuldig, die es immer wieder als unter der Würde des Evangeliums bezeichnen, sich zu verteidigen. Zur Betätigung seiner aggressiven Würde wird das Evangelium erst wieder kommen, wenn dem Glauben nicht mehr die Rolle eines (wenn auch höheren) Erkenntnisvorganges aufgedrängt wird, durch die dieser König unverdient ins Gedränge der Meinungen gerät.

Daß die Berneuchener hier nicht entscheidend helfen können, liegt an ihrer unscharfen Handhabung des Gleichnisbegriffes. Wir begegnen diesem Mangel sogleich wieder bei der Frage nach dem Kultus.

Apollensdorf Karl Müller

Loofs

Es ist doch ein seltsames Gefühl, wenn der Freund, mit dem man fünfzig Jahre lang eng verwachsen war, vor einem ins Grab sinkt. Man hat schon manchen lieben Menschen verloren, jeder Abschied bringt seinen eignen Schmerz mit: so ist es nun hier wieder ein Besonderes.

Da wir uns fanden, war es im Zeichen frommer Wissenschaft. Fromm waren wir, aus gut lutherischen Pfarrhäusern ins Leben und auf die Universität entlassen: mag man uns darum geringer achten — eigentliche Zweifel haben uns nie beirrt. Aber offen waren wir zugleich für die Wissenschaft. Mit innerster Spannung nahmen wir die Tatsache hin, daß es zwischen unsrer ererbten Frömmigkeit und der erkennbaren Wahrheit über die Dinge doch wohl nicht ganz stimme. Aber es gab da kein Gruseln oder Zurückweichen, denn schließlich mußte ja beides zusammenklingen. Und je länger man miteinander disputierte, je tiefer man in seine theologischen Studien hineinkam (die damals selbstverständlich rein historische waren), desto beglückender festigte sich die Erkenntnis, daß es zwar so, wie das Elternhaus meinte, nicht eben war und ging, daß aber die frei und redlich ergriffene Wissenschaft dem Erbe nichts an seinem Werte nahm, nur Form und Verständnis wandelte und vertiefte. Die jungen Theologen von heute, die so oder anders in eine harte Krisis hineingestellt werden, haben keine Ahnung von der Lust, mit der man damals die Aufgabe der Theologie ergriff: an Stelle des Hergebrachten eine neue, frische, ganz aus den

Urkunden geholte, echte Verkündigung des Evangeliums! Äußerlich waren wir verachtet genug — was galt damals ein Student der Theologie unter den Kommilitonen? Das ist ganz anders geworden — aber unsre Wissenschaft zeigte uns den Weg, durch Bibel und Kirchen- und Dogmengeschichte hindurch, zu den Gebildeten unsrer Tage: sie mußten ja aus Verächtern Verehrer der göttlichen Botschaft werden, wenn sie nur erst rein und unverfälscht ihnen dargeboten wurde. Und das bedeutete für uns ein Evangelium, hindurchgegangen durch das Fegfeuer einer rückhaltlosen, wahrheitsdurstigen historischen Kritik.

In diesem Zuge steckte ein konservatives und ein revolutionäres Element. An beidem hatte Loofs seinen Anteil, der Lutheraner von holländisch-reformierter Herkunft. War er heftigen Temperaments, so stellte er es in den Dienst dieser Kritik, und war er von großer Gewissenhaftigkeit, Redlichkeit und Treue, so diese nicht minder. Es disputierte sich fein mit ihm, obwohl zuweilen die Funken stoben. Unvergeßlich, nach seinem Polterabend, wenige Stunden, ehe er die Geliebte heimführen durfte, wie wir da noch einige nächste Freunde bis tief in die Nacht, fast zum Morgen hin auf seiner Bude saßen und disputierten. Worüber? Christologisches vermutlich, jedenfalls Dogmengeschichte.

Sein Anteil an dem Entstehen der „Christlichen Welt" war kein geringer. War er auch von uns Vieren erst der Drittälteste (ich, Bornemann, er, Drews — so folgten wir einander, nahe genug nach den Jahren), so besaß er doch durch Charakter und Gelehrsamkeit unter uns große Autorität. Es war nicht immer leicht mit ihm: ich meine nicht das Persönliche, sondern sachlich war er nicht leicht zufriedenzustellen. Ich habe schon in meinem kurzen Nachruf in voriger Nummer darauf hingewiesen, wie es ihm auf die Dauer unmöglich war, als nun der Kreis der Mitarbeiter und Freunde sich mehrte, die Farbe der Geister bunt wurde, das Wort oft mehr in die Weite als in die Tiefe ging, das mitzumachen. So einfach war es eben nicht, wie wir es uns gedacht hatten, mit dem in Bibel und Luther neu entdeckten Evangelium die Kirche und die Welt dem Glauben zurückzugewinnen. Ungeahnte Probleme tauchten auf, vielleicht sollte man auch daran seine Freude haben — aber dem traute er nicht. Dafür lag ihm Anderes: so nahm er einsam den Kampf auf, den die Theologie damals dem Christentum schuldig blieb: den Kampf mit Haeckel. Sein „Anti-Haeckel" (1900, vierte Auflage 1906) ist eine für ihn ganz bezeichnende Schrift. — Wenn es bei jener Scheidung nicht ohne Schmerzen ging, so war es uns beiden später eine besondere Freude, daß er meiner „Glaubenslehre" rückhaltlos zustimmen konnte.

Sein Bestes ist doch seine „Dogmengeschichte"; in Harnacks Spuren, aber doch eine eigne Leistung. Er war sich — ein immer Bescheidener — seiner Abhängigkeit von Harnack dankbar bewußt; aber das war nun eben der Acker, von dem seine Seele lebte. Die letzte Auflage, von 1906, ist längst vergriffen; eine neue auszuarbeiten war ihm wohl hohes Altersziel: über grundgelehrte Vorarbeiten dazu ist er nicht mehr hinausgekommen.

Vierzig Jahre hat er in Halle gelehrt, der Fakultät, zuweilen fast der Universität seinen Stempel aufdrückend. Bei aller Gelehrsamkeit (für die ihn ein unheimliches Gedächtnis unterstützte) doch im tiefen Grunde praktisch gerichtet: Schulmeister, Prediger, Konsistorialrat, Armenpfleger. Kongresse und Synoden lagen ihm nicht. Auch nicht das Internationale, obwohl er das Englische völlig beherrschte, in England und Amerika war und auch drüben seine Freunde und Schüler hatte.

Als ich nach Halle reiste, ihm das letzte Geleit zu geben, war ich auf ein großes Begräbnis mit allem akademischen Prunk gefaßt. Ja ich hatte mich darauf gefreut, wie man den Freund im Tode ehren würde. Seinem ausgesprochnen Willen gemäß war es eine schlichte Feier. Superintendent Meinhof und Johannes Ficker sprachen in der Laurentiuskirche an seinem Sarge. Er hatte auch seinen Leichentext bestimmt: 1. Kor. 13, 9—12. Er hat ihn gut gewählt, will sagen: seinem Wesen gemäß. Im Hause hörten wir zuvor seine Lieblingsstrophen aus seinem Lieblingsdichter Matthias Claudius (es waren schon vor Jahrzehnten Worte, die er gern zitierte):

Wir stolzen Menschenkinder
sind eitel arme Sünder
und wissen gar nicht viel.
Wir spinnen Luftgespinste
und suchen viele Künste
und kommen weiter von dem Ziel.

Gott, laß dein Heil uns schauen,
auf nichts Vergänglichs bauen,
nicht Eitelkeit uns freun.
Laß uns voll Einfalt werden
und vor dir hier auf Erden
wie Kinder fromm und fröhlich sein.

Das wäre so sein Vermächtnis an uns. Er, der schwer aus der Reflexion herauskam, über sich und über die Sachen, gibt uns dies als seinen letzten Segen.

Die seinen Werken nachforschen, werden in seiner autobiographischen Skizze, die 1926 erschienen ist, nach der ihm eigenen Sorgfalt alles beisammen finden *). Freilich was er an Liebe hatte, für seine Frau, seine Kinder, seine Schwestern, seine Freunde, seine Studenten, seine Armen, das steht nicht dort.

Marburg Martin Rade

Ein Wendepunkt der evangelischen Mission in China

Als sich etwa Anfang 1927 die politische Lage in China so zuspitzte, daß die Engländer aus Hankow, Kiukiang und Nanking weichen mußten, und sich die Fremden durch den Ausbau Schanghais zu einem Heerlager auf einen ganz scharfen Konflikt mit China vorbereiteten, da wurde plötzlich auch die Mission in diese Schwierigkeiten mit verwickelt. Sie hatte in den Kriegsgebieten mancherlei Schweres zu ertragen gehabt bei dem Vorstoß des Südens und den sich aus dem Kriegswirrwarr ergebenden Unruhen. Zahlreiche Stationen wurden geplündert, viele Anstalten stillgelegt, darunter sogar die so nötigen Krankenhäuser; chinesische Christen und Pfarrer wurden verhöhnt und gemißhandelt, ja es hat sogar einige Martyrien gegeben. Die Schuldigen waren einmal bolschewistisch aufgehetzte Soldaten, sodann der Pöbel, der bei solcher Lage in allen Ländern gleich zuchtlos ist. Aber im Großen konnte doch die Mission ihr Werk fortsetzen, sogar in den Kriegsgebieten, erst recht in den nicht vom Kriege unmittelbar berührten, großen Provinzen.

Da kam plötzlich die Nachricht, daß im März alle Missionare von ihren Konsuln den Befehl erhalten hätten, aus dem Innern Chinas sofort abzureisen, und daß fast alle dem Befehl Folge geleistet hätten. Es handelt sich dabei um die Missionare der sogenannten Vertragsmächte, also Englands, Frankreichs, Amerikas, Norwegens usw. In der Tat sind von den im Innern Chinas arbeitenden Missionaren alle bis auf etwa 300 abgereist und haben ihr Werk auf Befehl ihrer Konsuln verlassen. Die 300 sind auf eigene Verantwortung geblieben. Im Ganzen wirken heute in China 8158 evangelische Missionsarbeiter aus fremden Ländern in Verbindung mit 27 133 chinesischen Predigern, Lehrern und anderen Helfern. Etwa 5000 dieser fremden Missionsarbeiter haben ihre Stationen verlassen und haben sich in die Hafenstädte begeben oder sind nach Japan, den Philippinen oder in die Heimat gereist.

Nun fragt man natürlich: Warum haben die Konsuln die Missionare zur Abreise aufgefordert? Und: Warum sind die Missionare diesem Befehl gefolgt?

*) Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Lic. Erich Stange. Band 2. Leipzig, Felix Meiner 1926. S. 119—160.

Die fremden Mächte waren damals darauf gefaßt, daß die Chinesen mit allem Nachdruck die Änderung der sogenannten „ungleichen Verträge" fordern und sich, gestützt auf die Waffenerfolge des Generals Chiang Kai Schek, die sofortige, volle Freiheit in ihrem Lande zu erzwingen versuchen würden. Es handelt sich in der Hauptsache um folgende Streitpunkte: 1. Die Kontrolle und Festsetzung der Zölle durch die Fremden, den sogenannten Seezoll, der die Einfuhrzölle zum Schaden Chinas sehr niedrig hält. 2. Die Exterritorialität der Fremden, die nur der Gerichtsbarkeit ihrer Konsuln unterstellt sind. 3. Die fremden Stadtsiedlungen in Hankow, Schanghai, Tientsin, Kanton usw. 4. Die Fremden-Kolonien, Hongkong, Weihaiwei usw. Die Fremden ihrerseits waren fest entschlossen, diese ihre Sonderrechte nicht freiwillig preiszugeben, sondern nötigenfalls mit Gewalt zu behaupten. Wenn sich nun der Konflikt mit China zuspitzte, so hatten die fremden Mächte keine freie Hand, solange Tausende ihrer Staatsbürger, nämlich die Missionare, im Innern Chinas in den Händen der Chinesen waren. Die Missionare sind, wie bekannt, gleichfalls den Verträgen unterstellt und haben die gleichen Vorrechte wie die andern Fremden, ja ihr Recht, in ganz China Mission zu treiben, ist den Chinesen mit Waffengewalt aufgezwungen worden. So hatten die fremden Mächte erst dann volle Handlungsfreiheit den Chinesen gegenüber, wenn die Missionare außer Reichweite der Chinesen waren. Daher wurde ihnen befohlen, das Innere Chinas zu verlassen. Die vorgekommenen Belästigungen der Mission gaben dazu den willkommenen Anlaß.

Warum aber kamen die Missionare dieser Weisung nach? Das ist für die Mission die wichtigere Frage, und auf diese gibt es keine befriedigende Antwort. Daß die Missionare aus den durch Krieg und Unruhen bedrohten Gebieten abreisten, das kann man verstehen. Sie sind aber auch abgereist aus solchen Gebieten, in denen nicht das Geringste von Unruhen oder unmittelbaren Gefahren vorhanden war. Daß heute in China zu jeder Zeit jeder Missionar Belästigungen und Gefahren zu überstehen bereit sein muß, ist klar. Wer das nicht will oder kann, soll nicht in den Missionsdienst gehen. Die Kaufleute ertragen diese Unbilden ja auch. Missionar Dr. Seufert vom Allgemeinen Missionsverein hat in einem Jahr zweimal nächtliche Überfälle von Unholden in seinem Hause erlebt, und das in Tsingtau! Man kann daher nicht gut anders, als diese überhastete Abreise als unmotiviert bezeichnen in all den Gebieten, die keine unmittelbare Gefahr aufwiesen.

Die katholische Mission ist in China in der Hauptsache dem französischen Schutz unterstellt. Frankreich aber hat sich in dem Streit der Fremden mit China sehr stark zurückgehalten. So ist die katholische Mission nicht in dem Maße in Mitleidenschaft gezogen worden wie die evangelische. In den Gefahrengebieten hat auch die katholische Mission einen Teil ihrer Missionare abberufen, in den andern Gebieten hat sie es nicht getan. Natürlich hat auch sie Schweres zu ertragen gehabt. In Nanking wurden neben einem evangelischen zwei katholische Missionare ermordet, ebenso jüngst erst wieder ein Missionar in Schansi. Aber im Großen ist die katholische Mission ebenso wie die evangelische, soweit sie in Betrieb blieb, in der Lage gewesen, ihre Arbeit fortzusetzen. Den 300 dortgebliebenen Missionaren der Vertragsmächte und den deutschen und schweizerischen Missionaren, die auf ihren Posten geblieben sind, ist nichts Böses geschehen. Also haben auch die nachfolgenden Ereignisse die Abreise der Missionare als unnötig erwiesen.

Kaum war die Zurückziehung der Missionare erfolgt, da erlahmte der Vorstoß des Südens, die einheitliche Macht des Südens löste sich auf. Der Norden hatte gleichfalls mit innerpolitischen Dingen genug zu tun und brauchte die Hilfe der Fremden. Chinas energischer Versuch, den Abbau der Fremdenvorrechte zu erreichen, brach damit zusammen. Die Spannung löste sich, die fremden Mächte atmeten auf. China ist den Fremden gegenüber heute hilfloser als je, da es total zerrissen ist. Also auch die großen politischen Ereignisse haben der allgemeinen Abreise der Missionare jedes Recht genommen. Die politische Lage ist heute in dieser Hinsicht ohne jede Gefahr, durch die Hilflosigkeit Chinas. Die Missionare aber sind abgereist und fern von ihrer Arbeit und müssen, auch wenn sie das nicht offen sagen, doch tief bedauern, daß sie so überhastet der politischen Weisung ihrer amtlichen Vertreter gefolgt sind.

Man kann die durch die Abberufung der Missionare geschaffene Lage nicht anders denn als eine Katastrophe bezeichnen. Man mache sich die Lage ganz klar. Die Missionare sind abgereist ohne Nötigung durch die Chinesen oder die Verhältnisse in China, auf den Befehl ihrer Konsuln hin. Muß nicht der alte Vorwurf in China neue Nahrung erhalten, daß die Mission nur ein politisches Mittel in der Hand der fremden Regierungen ist? Will man es den Vertretern der antichristlichen Bewegung verdenken, wenn sie mit Triumph in der Abreise der Missionare eine Bestätigung ihres Argwohns gegen die Mission sehen? Die fremden Konsuln brauchen nur zu telegraphieren, und die Missionare gehorchen ihnen blind, ohne irgend zwingenden Grund, wenn man an die Arbeit der Mission denkt. Im Gegenteil! Die Missionsarbeit ist durch die Abberufung der Missionare auf das Schwerste geschädigt worden!

Die chinesischen Mitarbeiter der Missionare mögen noch so tüchtig und aufopfernd sein, es ist unmöglich, mit einem Schlage diese große Zahl von fremden Missionsarbeitern, die dazu meist führende Stellungen inne hatten, zu ersetzen. Ein großer Teil der Anstalten liegt still, andere werden notdürftig weitergeführt, auch die Evangelisation, die literarischen Arbeiten und vieles Andere kann einfach jetzt nicht geschehen wie bisher.

Natürlich hat die Abreise der Missionare auch nicht dazu gedient, das Vertrauen der chinesischen Christen zu den Missionaren zu stärken. Mit Recht fragt das führende, evangelische Organ, der „Chinese Recorder", wie es denn werden solle, wenn wieder ein politischer Konflikt eintritt, und die Konsuln wieder die Abreise befohlen? Wollen dann die auf ihre Stationen zurückgekehrten Missionare wieder abreisen? Sehr richtig wird gesagt, daß das völlig unmöglich ist, ohne alles Vertrauen der Christen zu den Missionaren zu zerstören. Eine solche Abreise dürfe nicht wieder vorkommen. Die Missionare müßten die Gefahren mit ihren chinesischen Mitarbeitern tragen. Man möge bei der Rückkehr der Missionare genau prüfen, wohin sie zurückkehren sollten. Seien sie aber zurückgekehrt, so müßten sie dann auch bleiben, wenn sich wirklich einmal wieder eine Gefahr zeigen sollte.

Mit der Rückkehr der Missionare ist es nun aber eine eigene Sache. Die chinesischen Christen verlangen für sich das Recht, zu bestimmen, welche der Missionare zurückkehren sollen und welche nicht, wohin sie gehen sollen, und welches ihre Arbeit sein soll. Sie verlangen ferner, daß die Missionare auf die politischen Vorrechte verzichten sollen, die ihnen aus den Verträgen zustehen. Die deutschen Missionare haben diese Vorrechte seit dem Kriege nicht mehr und können doch gut in China arbeiten. Seit 1925 haben auch bereits verschiedene Gruppen von angelsächsischen und andern Missionaren gefordert, daß die Missionare diesen Verzicht aussprechen und durchführen sollen. Damals haben auch verschiedene Kirchengruppen Amerikas den Freiheitskampf Chinas gegen die ungleichen Verträge gutgeheißen. Aber die Missionsleitungen verhalten sich in dieser Sache jetzt, wo sie dringender als je ist, schweigend. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß da ein politischer Druck auf die Gesellschaften ausgeübt wird, der sie hindert. Denn die Regierungen der Fremden wollen nicht, daß die Missionare diesen Verzicht vollziehen. Sie wollen solange als irgend möglich die für sie so günstigen

Verträge aufrechterhalten. Verzichten aber die Missionare auf die Vertragsrechte, so haben die Verträge ein Loch erhalten. Schon ist es ihnen jetzt sehr ärgerlich, daß die Chinesen darauf mit Vorliebe hinweisen, daß ja die Deutschen und Russen und andere Europäer ohne die Vorrechte in China in Frieden Handel treiben können. Warum also nicht auch die Engländer und Amerikaner, Schweizer und andern Vertragsangehörigen?

Wenn nun die Missionen auf ihre Vorrechte verzichten, so riskieren sie einen scharfen Konflikt mit ihren Regierungen, und ebenso mit den wirtschaftlichen Kreisen ihrer Länder. Dann besteht die Gefahr, daß die gesamte Öffentlichkeit, daß die einflußreichen Kreise ihrer Heimatländer gegen die Mission Front machen. Daß diese Befürchtung nicht zu schwarz gesehen ist, wurde schon im Jahre 1925 sehr deutlich, als einige Gruppen von Missionaren ihren Willen bekundeten, auf die Vorrechte zu verzichten. Damals gab es einen Sturm der Entrüstung in der angelsächsischen Presse Ostasiens. Diese Missionare fielen, so hieß es, ihren eigenen Landsleuten in den Rücken. Ebenso wurde das christliche Nationalkonzil, das sich für den Freiheitskampf Chinas warm einsetzte, von diesen Blättern hart angegriffen.

Was aber werden die chinesischen Christen sagen, wenn die Missionare den Verzicht nicht aussprechen? Und was werden die Nichtchristen dazu sagen? Wieder besteht die Gefahr, daß man darauf hinweist, daß nun erst recht erwiesen sei, daß die Mission vollständig von der Politik der fremden Großmächte abhängig sei! Die Missionen stehen da vor einer sehr wichtigen und folgenschweren Entscheidung. Gerade nach dem ungünstigen Eindruck der Abreise der Missionare wäre es bei der Rückkehr der Missionare der gegebene Zeitpunkt, den Beweis zu erbringen, daß die Mission nun wirklich in ganz ungebundener Weise ihr Werk nur zum Heile Chinas treiben will. Damit wäre dann die unheilvolle Verbindung der Mission mit der Politik in China, über die schon D. Warneck beweglich geklagt hat, endlich beseitigt. Dann würde diese Katastrophe der Mission wirklich zu einer neuen, gesegneten Wendung in der Missionsarbeit in China führen. Die Missionen haben die Entscheidung in der Hand. Wie werden sie sich entscheiden?

Im Übrigen hat die Abberufung der Missionare schon zu einer völlig neuen Wendung der christlichen Bewegung in China geführt durch die Tatsache, daß jetzt aus Not die chinesischen Christen die Führung der Bewegung ganz übernommen haben. Diese Führung war bereits vorher angebahnt worden. In immer steigendem Maße hatten die Chinesen die Führung beansprucht und auch erhalten. Jetzt aber haben sie sie mit einem Mal ganz übernehmen müssen und werden sie auch behalten.

Wie sich im Einzelnen die Dinge jetzt gestalten werden, ist noch nicht zu übersehen. Aber schon haben die Chinesen bestimmte Richtlinien angemeldet, wie sie nun die Entwicklung beeinflussen werden. Das ist auf der letzten Tagung des Nationalen Christenkongresses in Schanghai im Oktober 1927 deutlich hervorgetreten und wird in den Blättern der Mission klar gelegt.

Im „Chinese Recorder" heißt es dazu:

Das Hauptmerkmal ihres (d. h. der Chinesen) Bemühens, ihre Eigenart zur Geltung zu bringen, ist das Streben nach Vereinfachung der christlichen Botschaft und Aufgabe. Das bedeutet den Wunsch, den christlichen Glauben in Lebenszielen zum Ausdruck zu bringen mit besonderer Berücksichtigung seines mystischen Einschlages. Als Ausgangspunkt für diesen Glauben ist die Persönlichkeit Christi in den Brennpunkt zu stellen und die Folgerungen für die religiösen und sozialen Gemeinschaften. Solch eine Vereinfachung der christlichen Botschaft will die chinesischen Christen instand setzen, ihren Landsleuten nicht so sehr Definitionen über das religiöse Leben zu geben, als vielmehr die Möglichkeit und Gelegenheit, eine dynamische Erfahrung zu machen: was sie nötig haben, ist nicht, mit ihren Widersachern zu streiten, sondern ihren Glauben in Leben umzusetzen. Dieselbe Tendenz auf Vereinfachung erstreckt sich auf die christliche Aufgabe in China. Mehr als einmal schon wurde auf dem Nationalen Christenkongreß hingewiesen auf die Notwendigkeit, eine christliche, soziale Ordnung zu schaffen.

Seitdem die Chinesen in der Leitung der christlichen Bewegung in China mehr Einfluß haben, sind diese beiden Punkte immer wieder von ihnen unterstrichen worden. Auf dem Nationalen Christenkongreß in Schanghai 1922 hat der Generalsekretär der Christlichen Vereine junger Männer, Dr. David Yui, gesagt: „Verlangt nicht, daß Jung-China die kirchlichen Verschiedenheiten des Westens annimmt. Was im Westen geschichtlich geworden ist, ist nicht brauchbar für uns. Wir müssen die Erkenntnis Christi aus erster Hand haben, aus der Heiligen Schrift. Christus predigen, den lebendigen Christus, das ist unsere Aufgabe. Dogmen, kultische Formen aus dem Westen haben bei uns keinen Platz. Wir müssen unsere eigenen Formen schaffen, die zur Eigenart unserer Rasse passen." Ähnliche Stimmen lassen sich in großer Zahl anführen.

Aus diesem Streben nach Vereinfachung ist auch die Bewegung erwachsen, welche nach der geschilderten Katastrophe zu der Bildung der neuen, großen Kirchenvereinigung geführt hat, die in diesem Blatt bereits kurz erwähnt worden ist. Man will in den chinesischen Kreisen die Getrenntheit der Christen in viele verschiedene, evangelische Missionskirchen nicht mehr ertragen. Tatsächlich sind es ja die fremden Missionare, welche die Herstellung einer einzigen chinesischen, evangelischen Kirche erschweren und bisher gehindert haben. Die Gründung des Nationalen Christenkongresses 1922 war ein wichtiger Schritt zur Überwindung der Zerrissenheit. Er konnte mit seinen jährlichen Tagungen wirklich als die Vertretung der gesamten evangelischen Mission gelten. Darum ist es sehr bedauerlich, daß im Jahre 1926 die größte evangelische Mission, die China Inland Mission, aus dem Kongreß ausgetreten ist, weil ihr seine Glaubensgrundlage nicht streng genug war. Dieser Schritt war die Auswirkung der Verbreitung der „Bibelunion" in China, die eine theologisch heute in allen Lagern der Theologie überwundene Bibelauffassung vertritt, entsprechend dem amerikanischen Fundamentalismus, von dem sie stark beeinflußt ist. Es ist interessant, daß Professor D. Julius Richter in Berlin in seinem neuesten Buch über „Das Werden der christlichen Kirche in China" die Vertreter dieser Bibel-Union „aufrichtig fromme, aber engstirnige und geschichtslose Bibelfanatiker" nennt. Richter meint, vor Leuten dieser Art würden nicht einmal Köhler, Schlatter und Althaus als rechtgläubig bestehen: „Auch der positivste, wissenschaftliche Theologe auf dem Kontinent wäre nicht mehr imstande, sich für die Verbalinspiration der ganzen Heiligen Schrift, für alle Wunder des Alten und Neuen Testaments uneingeschränkt einzusetzen." (S. 309.) Bei dieser Sachlage wird man verstehen, wenn die chinesischen christlichen Führer dafür eintreten, daß den chinesischen Christen diese gesamten theologischen Streitigkeiten erspart bleiben. Die Parole dieser Chinesen lautet, nicht ein neues, chinesisches Dogma herzustellen, sondern diese Fragen Jedem freizustellen und gegenseitig verschiedene Auffassungen zu tragen, im übrigen aber in Brüderlichkeit miteinander zu arbeiten zur Ausbreitung des Reiches Gottes.

Um in dieser wichtigsten Aufgabe voranzukommen, haben sich im Anschluß an die letzte Tagung des Nationalen Christen-Kongresses in Schanghai (13.—20. Oktober 1927) 94 Delegierte von etwa 1000 Gemeinden mit etwa 113 000 erwachsenen Christen aus 17 Provinzen zusammengeschlossen, um eine einheitliche evangelische Kirche zu bilden. Diese Gemeinden gehören fast alle den Missionen der Presbyterianer und der Kongregationalisten an, die sich beide stets durch große Bereitwilligkeit ausgezeichnet haben, ihre Christen schnell selbständig zu machen. Präsident der neuen Kirche ist der Präsident des ersten Nationalen Christenkongresses von 1922, Dr. Cheng Ching yi, ein kluger, tüchtiger und weitschauender Mann. Diese Kirche will gewiß Fremde nicht ausschließen, aber sie will

doch mit Bewußtsein eine rein chinesische Kirche sein, mit ausgeprägter, chinesischer Eigenart. Sie weist darauf hin, daß es heute schon eine besondere chinesisch-christliche Erfahrung und Sitte gibt, die sie gestalten und fruchtbar machen will.

Es gibt heute rund 800 000 evangelische Christen in China. So ist auch diese neue Kirche nur ein Teil. Was werden nun die andern Missionen tun? Wenn es nach dem Willen ihrer Christen geht, werden sie sich der neuen Kirche anschließen. Aber es gibt trotz aller Selbständigkeit der chinesischen Christen auch in China Gebundenheiten, welche oft genug den Ausschlag geben, die aber nur bedingt sind durch die fremden Missionare. Werden diese Gottes Stimme in all diesen Ereignissen hören und ihr Raum geben? Es kostet das ein gut Stück Selbstlosigkeit und kirchlichen Verzicht. Es wäre wahrhaft groß, wenn nun alle evangelischen Missionen sich mit ihren Christen dieser neuen Kirche anschließen würden. Auch diese Frage ist heute von ganz großer Bedeutung für die gesamte Zukunft des Christentums in China. Denn wenn in dieser ernsten Stunde eine Einigung an dem Widerstande der Missionen scheitert, wann soll sie dann jemals eintreten ohne neue, schwerwiegende Katastrophen?

Möchte Gottes Geist die Missionen in China leiten und nicht kirchliche Sonderauffassungen und Lehrmeinungen, mögen sie den Missionaren noch so lieb sein. Es ist eine Wende in der Mission in China von größtem Ausmaß, möchte sie zum Segen der Sache Gottes in dem größten Lande der Welt ausschlagen. Fällt die Entscheidung nicht nach den allerweitesten Gesichtspunkten aus, sondern nach den Rücksichten auf die heimischen staatlichen und kirchlichen Regierungen, so wird ja irgendwie die Missionsarbeit natürlich auch weitergehen. Aber sie trägt dann weiter den Fluch der Vergangenheit mit ihrer Verquickung in die Politik und in die kirchlichen Wirrnisse der alten Christenheit, die für die Chinesen nur ein Hemmnis sind. Darum ist die heutige Lage wirklich ein Wendepunkt in der Arbeit der Mission, sei es zum Guten oder zum Bösen.

Die deutsche, evangelische Missionsarbeit ist in die Katastrophe der Abberufung der Missionare nicht verwickelt worden. Sie steht außerhalb des Konflikts, weil Deutschland nicht mehr teilhat an den Vorrechten der alten Verträge. Wohl haben die deutschen Missionare teilweise sehr schwere Zeit durchzumachen gehabt. Das gilt von den deutschen Missionen in der Kantonprovinz wie von der Arbeit des Allgemeinen Missionsvereins (Ostasien-Mission) in Schantung. Tsingtau war im Sommer 1927 ernstlich bedroht, und Tsiningchow hatte eine böse Beschießung durch die Truppen des christlichen Generals Feng Yu hsiang durchzumachen, die auch die Station der Ostasien-Mission gefährdete. Aber die deutschen Missionare sind auf ihren Posten geblieben. Es ist für sie wie für alle Mission in China heute eine sehr ernste Zeit. Möchte die deutsch-evangelische Christenheit die Mission mit warmer Liebe und mit großherzigem Opfersinn unterstützen. Die rund 200 deutschen Missionare tun ihr Werk unter drückenden Verhältnissen, weil die Geldmittel aller Missionen so gering sind. Diese kleine Zahl von Missionaren sollte die deutsche Christenheit so reichlich unterstützen, daß ihre Arbeit endlich wieder zu dem Stand der Zeit vor dem Kriege ausgebaut werden kann.

Berlin Johannes Witte

Psychische Schulung in Tibet

Vortrag in Paris beim Collège de France für das Institut Psychologique

5. Anästhesie

Es handelt sich um Anästhesie, die ohne Drogen oder Hypnose erreicht werden kann.

Im Allgemeinen ist die Empfindung nicht ganz und gar ausgeschieden, aber es stellt sich eine Art Gefühl ein, als ob eine dichte Watteschicht zwischen den berührten Gegenstand und das Fleisch des Subjektes geschoben wäre.

Wie man sagt, gelingt es manchen Leuten, sich in diesen Zustand selbst dann zu versetzen, während sie dabei irgendeine Tätigkeit ausüben. In den von mir beobachteten Fällen mußte der Ausübende dagegen unbeweglich bleiben, oder durfte doch wenigstens nicht sprechen, und er mußte vor jedem von Menschen oder Tieren verursachten Geräusch geschützt werden. Natürlicher Lärm, wie der von Wind, Regen oder Sturzbächen schien nicht zu stören. Es handelt sich da also um eine Art Trance. Die tibetische Erklärung lautet, daß man „das Bewußtsein veräußerlicht", das mit der Empfindung, die man erwecken will, in Verbindung steht. Oder richtiger: die verschiedenen Arten von Bewußtsein; denn die Tibeter nehmen deren elf an. Ich habe das Experiment mit mir selbst vorgenommen, und in Fällen von akuter Neuralgie oder auch bei anderen Gelegenheiten interessante Resultate damit erzielt.

Die meisten Tibeter glauben auch an die Möglichkeit des Phänomens, *sich unsichtbar zu machen*. Soweit ich darin eingedrungen bin, handelt es sich dabei durchaus nicht um ein eigentliches Verschwinden, obgleich die große Menge sich das Wunder unter dieser Form vorstellt. Man muß es so weit bringen, daß man bei den Lebewesen, denen man sich nähert, absolut keine Empfindung hervorruft. Man wird dann entweder gar nicht, oder bei einem geringen Grade der Vollkommenheit dieses Phänomens, sehr wenig von den Augen dessen, vor dem man vorbeieght, bemerkt. Man erregt also auch kein Nachdenken und läßt keinen Eindruck im Gedächtnis zurück.

Was man mir darüber an Erklärungen gegeben hat, läßt sich etwa folgendermaßen übersetzen. Geht man geräuschvoll vor, macht man viel Bewegungen, und stößt dabei an Menschen und Sachen, so erweckt man bei vielen Individuen zahlreiche Empfindungen. Die Aufmerksamkeit wird wach und richtet sich auf den Urheber von alle diesem. Geht man dagegen leise und unmerklich vor, so entstehen nur wenige und schwache Empfindungen. Sie erregen keine besondere Aufmerksamkeit, und die Folge davon ist, daß man wenig bemerkt wird. Immerhin, so unbeweglich und still man sich auch verhalten mag, so wird doch die Arbeit des Geistes eine Energie entwickeln, die sich im Umkreis dessen, der sie hervorbringt, verbreitet, und diese Energie wird von den Menschen, die mit ihr in Berührung kommen, auf verschiedene Art empfunden. Gelingt es nun, jede Bewegung des Geistes zu unterdrücken, so erweckt man um sich herum keinerlei Empfindungen und wird folglich auch nicht gesehen werden.

Diese Theorie kam mir doch noch zu gewagt vor, und ich deutete an, daß der materielle Körper immerhin notgedrungen gesehen werden müsse. Die Antwort lautete: Wir sehen jeden Augenblick eine beträchtliche Anzahl von Objekten, aber, obgleich sie sich alle unter unseren Augen befinden, nehmen wir doch nur eine ganz beschränkte Anzahl von ihnen wahr. Die anderen machen auf uns gar keinen Eindruck; die „bewußte Erkenntnis" (nampar schepa, tibetische Orthographie rnampar schéspa) folgt der visuellen Wahrnehmung (mig gi rigpa) nicht, wir erinnern uns also auch nicht mehr, daß diese Wahrnehmung stattgefunden hat, und so sind diese Objekte für uns unsichtbar geblieben.

6. Materialisationen

Wir wollen nun kurz einige Fälle von *Materialisation* untersuchen. Wenn man alle die Geschichten, die von dergleichen erzählt werden, glauben, oder auf alle die Personen hören wollte, die behaupten, Zeuge von Materialisationen gewesen zu sein, so müßte man annehmen, daß sie in Tibet sehr häufig vorkämen. Aber man tut bei solchen Sachen immer gut, dabei in erster Linie an Übertreibung und Prahlerei zu denken. Es gibt

stets viele Menschen, die, wenn sie ein Wunder erzählen hören, der Versuchung nicht widerstehen können, dann gleich noch von einem viel größeren zu reden, das sie selbst erlebt haben wollen. Man muß ferner mit der Massensuggestion und mit der Autosuggestion rechnen. Wenn man aber gegenüber der Häufigkeit dieser Phänomene noch so skeptisch ist, ganz leugnen kann man ihr Vorkommen schwerlich.

Die Materialisationen, wie die Tibeter sie schildern, und wie ich sie auch selbst habe sehen können, gleichen keineswegs denen, die, wie es scheint, bei den spiritistischen Sitzungen beobachtet worden sind. In Tibet gibt es nicht Zeugen der Phänomene, die eigens zusammengerufen wurden zu dem Versuch, solche zu erlangen. Es fehlt also die geistige Vorbereitung und Neigung, sie zu sehen. Hier fehlt auch der Tisch, auf den die Anwesenden ihre Hände legen, es gibt kein Medium im Trancezustand, kein schwarzes Kabinett, in das es sich einschließt. Auch Dunkelheit ist hier nicht erforderlich, Sonne und Außenluft stören die Erscheinungen durchaus nicht.

Es gibt Fälle, wo sie absichtlich hervorgebracht werden; andere Male wieder scheint es so, als ob ihr vermutlicher Autor unbewußt handelte. Ich werde drei Fälle der verschiedenen Kategorien, bei denen ich selbst Zeuge war, beschreiben.

1. Ein junger Mann, der in meinen Diensten stand, ging fort, um seine Eltern zu besuchen. Ich hatte ihm drei Wochen Urlaub erteilt, nach deren Ablauf er Lebensmittel kaufen und Träger anwerben sollte, um die Lasten über das Gebirge zu tragen. Dem jungen Mann gefiel es so gut bei den Seinigen, daß er die ihm gesteckte Frist überschritt. Es vergingen zwei Monate, ohne daß er sich blicken ließ, und ich glaubte schon, er habe mich endgültig verlassen. Eines Nachts träumte ich von ihm. Ich sah ihn in einer mir an ihm ungewohnten Kleidung und mit einem Hut europäischer Form auf dem Kopfe, den er sicher sonst nie getragen hatte. Am Morgen darauf kam einer meiner Diener zu mir gelaufen. „Da kommt Uang-du", sagte er mir, „ich habe ihn eben kommen sehen." Das schien mir ein wunderlicher Zufall, und ich ging nach draußen, um den Reisenden ankommen zu sehen. Ich beherrschte von meinem Platze aus den Blick über ein Tal, und sah nun ganz deutlich Uang-du, genau so gekleidet, wie ich es geträumt hatte. Er war allein und stieg den sich am Abhang des Berges emporschlängelnden Pfad hinan. Ich bemerkte laut, daß er ohne Gepäck sei, und der mir zur Seite gebliebene Diener antwortete: „Uang-du wird den Trägern wohl vorangegangen sein." Außer uns sahen noch zwei andere Leute, wie Uang-du den Berg hinanstieg.

Mein Diener und ich blieben stehen, und sahen ihn immer näher herankommen, bis er zu einem kleinen Tschorten gelangte. Man versteht darunter ein religiöses Bauwerk; zuweilen ist es ein Grab, manchmal ein Reliquienschrein, es gibt solche in allen Größen. In diesem Falle ruhte das Tschorten auf einer gemauerten Basis von etwa 80 Zentimeter Breite; das ganze Gebäude maß, einschließlich seines oberen Teiles, bis zur Spitze nicht mehr als zwei Meter. Es war teils aus Stein, teils aus Erdmauerwerk aufgeführt, und wies nirgends eine Höhlung auf.

Der junge Mensch verschwand hinter dem Tschorten und tauchte nicht wieder auf. Es gab an diesem Orte weder Bäume noch Häuser noch Terrainfalten, da war nichts außer dem alleinliegenden Tschorten.

Zuerst glaubten der Diener und ich, Uang-du hätte sich in den Schatten des kleinen Denkmals zum Ausruhen hingesetzt. Als ich dann aber sah, daß die Zeit verging, ohne daß er wieder erschien, untersuchte ich die Umgebung mit Hilfe meines Feldstechers, konnte aber niemanden erblicken. Auf meinen Befehl gingen darauf zwei von meinen Leuten auf die Suche nach Uang-du. Ich verfolgte ihren Weg durch mein Glas, sie entdeckten aber auch niemanden.

Am selben Tage, gegen 5 Uhr Abends, erschien Uang-du an der Spitze einer kleinen Karawane im Tale; er trug das Gewand und den Hut, mit denen ich ihn erst im Traume und dann während der Erscheinung gesehen hatte. Ohne irgend etwas von diesem Ereignisse zu erwähnen und ohne den Trägern Zeit zu geben, sich mit meinen Dienern zu unterhalten, fragte ich Uang-du und die Träger aus. Das Ergebnis war, daß sie alle die Nacht an einem so weit entfernt gelegenen Orte verbracht hatten, daß keiner von ihnen am Morgen schon hätte hier sein können, und daß Uang-du überdies beständig mit den Bauern gegangen war, die er als Träger gemietet hatte.

2. Ein tibetischer Künstler, der mit Vorliebe furchterregende Götter malte und ihnen besondere Verehrung bewies, trat eines Nachmittags bei mir ein. Ich unterschied hinter ihm die etwas verschwommene Form einer der phantastischen Gestalten, wie ich sie von seinen Bildern her kannte. Ich war zuerst ganz verdutzt, und so lächerlich es klingt, ich gab mir eine tüchtige Ohrfeige, um sicher zu sein, daß ich ganz wach war. Der Maler stieß in der Verwunderung über mich einen Ruf aus, und machte einen Schritt auf mich zu, vermutlich um mich nach dem Grunde meines seltsamen Tuns zu fragen. Ich bemerkte, daß die Erscheinung diese Bewegung nicht mitmachte. Ich wich meinem Besucher nun schnell aus und näherte mich der Erscheinung, indem ich den Arm nach ihr ausstreckte. Ich hatte die Empfindung, etwas nicht ganz Festes und dem Drucke Nachgebendes zu berühren. Das Phantom war verschwunden.

Auf mein Befragen gestand mir der Künstler, daß er seit mehreren Wochen bemüht gewesen sei, die von mir soeben erblickte Persönlichkeit heraufzubeschwören, und daß er gerade heute lange an einem Bilde dieser Art gearbeitet habe. Kurz, alle seine Gedanken waren auf den Halbgott gerichtet gewesen, dessen Hilfe er in einer beiläufig gesagt recht häßlichen Angelegenheit beanspruchen wollte. Der Tibeter selbst hatte das Phantom nicht gesehen.

3. Ich lagerte in der Nähe eines Klosters, und mein Lager bestand aus vier Zelten, von denen ich selbst das größte bewohnte. Ich befand mich eines Nachmittags mit meinem Koch in einer als Küche dienenden Hütte. Der junge Mann bat um Vorräte, und ich sagte ihm: „Komm mit mir in das Zelt, wo die Kisten sind; du kannst dir das Nötige selbst herausnehmen." Wir gingen zusammen dorthin, und sahen alle beide durch die offenen Vorhänge in meinem großen Zelt den dem Kloster vorstehenden Lama auf einem Feldstuhl an meinem Tische sitzen. Das war uns nicht weiter verwunderlich, denn der Lama pflegte mich oft zu besuchen. Der Koch sagte sofort: „Rimpotsche (sehr Schätzbarer, Anrede der größten Höflichkeit) ist da, ich will gleich umkehren und Tee für ihn machen, die Vorräte kann ich ja später holen." Ich erwiderte: „Tu das, mache nur gleich Tee!" Der Diener geht, und ich nähere mich dem Zelt. Als ich noch ein paar Schritte davon entfernt bin, meine ich einen Nebelschleier, der vor dem Zelte zu hängen schien, sich langsam verteilen zu sehen. Der Lama war verschwunden. Wenig später kam der Koch mit dem Tee. Er war überrascht, den Lama nicht mehr vorzufinden, und um ihn nicht zu erschrecken, erklärte ich ihm: „Rimpotsche wollte mir nur ein paar Worte sagen; er ist beschäftigt, und hatte keine Zeit, zum Tee zu bleiben."

Ich verfehlte nicht, dem Lama von dieser Vision zu erzählen, allein er begnügte sich damit, etwas spöttisch zu lachen, wollte mir aber keine Erklärung geben. Ich habe noch mehrere derartige Phänomene erlebt; manchmal war ich dabei allein, manchmal sahen auch Andere sie mit mir.

Bedenkt man, daß ich vierzehn Jahre hintereinander im Orient zugebracht habe, so wird man finden, daß ich verhältnismäßig sehr wenige sonderbare Tatsachen beobachtet habe. Man darf sich nicht einbilden, wie das manchmal geschieht, daß auf tibetischer Erde die Wunder uns auf Schritt und Tritt begegnen.

Noch interessanter als die Phänomene der Materialisation selbst sind mir eigentlich die zu ihrer Hervorbringung angewandten Methoden. Diese beruhen auf der philosophischen Lehre, zu der sich die Gelehrten und Mystiker Tibets bekennen, und ich kann sie in wenigen Worten folgendermaßen zusammenfassen:

Die Tibeter glauben, die Welt, so wie wir sie sehen, sei nur ein durch unsere Einbildungskraft geschaffenes Trugbild. Wir träumen, und gleichwie im Traum haben die Bilder, die wir sehen, die Ereignisse, die sich zutragen, und die Personen, denen wir sie zuschreiben, keine wirkliche Existenz. Daraus folgt, daß es möglich ist, eine Illusion durch eine andere zu ersetzen.

Wenn ich einem Anderen die durch meinen Gedanken geschaffenen Formen sichtbar mache, so heißt das nur, ihm meinen Gedanken aufzwingen, oder diesen für den Augenblick an Stelle des Seinigen schieben. Was aber dieser „Andere" eigentlich ist, davon weiß ich nichts; denn der Mensch, den ich vor mir sehe, gehört ja wie die ganze übrige Welt mit zu dem Trugbilde. Ich glaube, daß ich ihm eine von mir geschaffene Gestalt sichtbar mache, aber dieser Mensch selbst existiert ja nur in meinem Geiste, gerade wie die Personen, die ich im Traume erblickte, das auch nur tun.

Freilich gibt es Wahrnehmungen und Empfindungen, aber die wahre Natur dessen, was sie verursacht, entzieht sich unserer Kenntnis. Diese Wahrnehmungen, Empfindungen und die dadurch bewirkte Erkenntnis hängen von unseren Sinnen ab. Wären unsere Sinne anders, als sie sind, besäßen wir andere, so wäre unsere Vorstellung von der Welt auch anders.

Das ist in großen Umrissen diese Lehre, auf deren Einzelheiten ich hier wohl nicht näher einzugehen brauche. Ich gehe nun zu den Verfahren über, die man zur Hervorbringung dieser Phänomene anwendet. Man darf jedoch nicht vergessen, daß diese Hervorbringung in den meisten Fällen nur ein Zubehör der mystischen Schulung bildet, daß diese selbst aber dem Schüler beweisen soll, wie das ganze Weltall, vom höchsten Gott bis hinunter zum winzigsten Staubkorn, nichts weiter ist als eine Schöpfung seines Geistes.

Unter den vorbereitenden Übungen will ich jene beschreiben, die in der „Verschiebung des Bewußtseins" besteht. Einen besseren Ausdruck zur Wiedergabe der tibetischen Idee weiß ich nicht vorzuschlagen. Ich habe diese „Veräußerlichung" schon erwähnt, als ich von der Anästhesie sprach. Man stellt sich vor einen Baum oder vor einen anderen beliebigen Gegenstand, und betrachtet ihn mit Ausschaltung jedes anderen, nicht darauf bezüglichen Gedankens so lange, bis man das Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit verloren hat und sich zum Baum, oder was man sonst betrachten mag, geworden fühlt. Soll dies Experiment völlig gelingen, so muß man alles das empfinden, was z. B. ein Baum empfinden könnte, falls er ein Bewußtsein wie das unserige besäße. So muß man die Zweige fühlen, wie wir unsere Arme ja auch fühlen, muß den Wind empfinden, der die Blätter des Baumes bewegt, so wie wir den Wind in unseren Haaren empfinden usw.

Darauf muß man, wenn man Baum und Subjekt geworden ist, den Menschen, der da in Gedanken verloren sitzt, als Objekt betrachten. Das Verfahren ist immer das gleiche, einerlei welchen Gegenstand man sich auch dafür wählen mag; man muß aber Subjekt und Objekt mehrere Male wechseln.

Eine andere, weniger oft vorgeschriebene Übung besteht darin, daß man das Bewußtsein in verschiedene Stellen des Körpers verlegt. Man erklärt das etwa auf folgende Weise:

Wir fühlen das „was Ich sagt" wie in unserem Herzen befindlich. (Im Abendland würden wir vielleicht „in unserem Kopfe" sagen.) Wir denken an unsere Füße wie an einen von uns entfernten Teil, ja fast wie an ein „Objekt" für ein anderswo befindliches „Subjekt". Denken wir uns nun dies „Subjekt" etwa in den Fuß verlegt, so muß man es zu dem Eindruck bringen, daß man ein Ding in Form eines Fußes ist, und sich das „Objekt", den Kopf, fern davon, vorstellen, als an der Extremität des Körpers gelegen. Kurz gesagt, man muß die Empfindung haben, die stattfinden würde, wenn man die Augen und das Gehirn im Fuße hätte.

Was ist nun der Zweck dieser bizarren Übungen? Man kommt, wie behauptet wird, mittels ihrer dahin, ganz andere psychische Zustände als die uns gewohnten zu erleben. Das führt zur Einsicht, daß wir von unseren Empfindungen keine zuverlässige Erkenntnis erwarten dürfen, und schließlich zu der Überzeugung, daß ein „Ich" nicht existiert usw.

Wenn ich die transzendentalsten Resultate dieser Übung ganz bei Seite lasse, muß ich doch selbst zugeben, daß sich an dem Orte, wohin man das Bewußtsein „verschoben" hat, eine ganz bedeutende Vermehrung der Wärme, oder wenigstens des Gefühls von Wärme, einstellt. Ist man aber nicht außerordentlich gut geschult, so erfordert die Übung eine solche Summe von Anstrengungen, daß sie sehr ermüdend wirkt.

Das wäre also, in großen Umrissen, das Programm der klassischen Schulung, durch welche dazu veranlagte Personen so weit gelangen, die Formen, die sie sich ihrem Gedanken vorgestellt haben, nach Belieben objektivieren zu können. Der Schüler zieht sich in ein alleingelegenes Häuschen zurück, wo er ein Einsiedlerdasein führt. Meist läßt er sich die Speisen durch ein Schiebefenster reichen, ohne daß er überhaupt den, der sie bringt, zu Gesicht bekommt. Er denkt über seinen Schutzgott nach, und stellt ihn sich so vor, wie er ihn als Statue oder als Gemälde gesehen hat, und zwar mit allen ihm eigenen Attributen. Er unterbricht dies Nachdenken nur während der wenigen Stunden, in denen er seine höchst frugalen Mahlzeiten (gewöhnlich ißt er nur einmal am Tage) zu sich nimmt, oder in denen er sich dem sehr abgekürzten Schlafe hingibt. Häufig legt der Einsiedler sich nicht einmal hin, sondern er schlummert mit gekreuzten Beinen auf einem Stuhl, ad hoc, indem er dabei immer die Meditationsstellung einhält. Bei dieser wird der Körper durch eine Stoffbinde, die unter den Knien und hinter dem Nacken, oder unter den Knien und Lenden durchgeleitet wird, in derselben Lage gestützt und aufrecht erhalten. Monate, ja sogar Jahre können auf diese Weise verstreichen, bis endlich kurze Erscheinungen sich einstellen. Der Novize setzt darauf seine Anstrengungen fort, bis der Gott „fixiert" worden ist, wenn ich mich dieses Ausdrucks bedienen darf. Von jetzt an bleibt dieser dauernd sichtbar. Eine noch längere Gedankenkonzentration verleiht ihm Leben und macht ihn greifbar. Der ihn verehrende Mensch fühlt deutlich das Gewicht seiner Hände auf dem Kopfe, wenn er von ihm gesegnet wird, und sieht seine Augen sich bewegen. Die Lippen des Gottes öffnen sich, und er spricht. Jetzt tritt er aus dem magischen Kreis, in dem er erzeugt worden ist, heraus und geht im Zimmer umher. Nun muß der schwierigste Schritt noch getan werden. Die Gestalt, die erscheint, die sogar in der stillen und meist dunklen Zelle umhergeht und spricht, da wo es nach Weihrauch duftet und wo man die okkulten Kräfte, die von der Gedankenkonzentration des Einsiedlers erzeugt sind, empfindet, diese Gestalt soll jetzt ins Freie hinaus. Und nun

fragt es sich, kann sie auch im Sonnenlicht fortdauern, kann sie ein ganz verändertes Milieu ertragen und Einflüssen widerstehen, die nicht mehr zu ihrer Erhaltung, sondern eher zu ihrer Auflösung beitragen?

Vielfach entziehen sich dem die Götter und weigern sich, mit ihrem Schöpfer auszugehen; sie verflüchtigen sich, oder sie werden auch böse und rächen sich für die respektlosen Argereien, denen sie ausgesetzt werden. Aber es gibt doch einige, die nachgeben und von da an dem, der sie ins Leben gerufen hat, als treue Begleiter überall zur Seite bleiben. Und es kommt vor, daß diese Phantome außer für ihren Schöpfer, auch für andere Leute sichtbar werden. Das hohe Ziel auch bei dieser Übung besteht wieder darin, dem Schüler klar zu machen, daß die Götter einzig und allein durch seinen Gedanken erschaffen werden. Die Magier üben diese Erschaffung eines Phantoms freilich ohne jeden philosophischen Endzweck aus. Sie wollen dabei nichts Anderes, als sich Instrumente verschaffen, die ihren Willen ausführen. In diesem Falle ist das Phantom kein Schutzgott, sondern eine beliebige Persönlichkeit, oder sogar ein lebloser Gegenstand, der sich dem Willen des Magiers fügt. Sobald das Phantom genügend geformt ist, neigt es dazu, wie die tibetischen Okkultisten behaupten, sich von der Bevormundung des Magiers zu befreien. Es entwickelt sich dann oft zu einem rebellischen Sohn, und es wird da von Kämpfen zwischen dem Magier und seinem Geschöpf erzählt, deren Ausgang oft für den Zauberer tragisch wird.

Man will auch Fälle kennen, wo das zur Erfüllung einer Mission ausgesandte Phantom nie mehr zurückgekehrt ist, und fortan als halbdenkende, halbbewußte Marionette dauernd umher wandert. Dann wieder soll die Operation der Auflösung dramatisch verlaufen. Der Magier strengt sich in diesem Falle an, sein Werk zu zerstören, allein das Phantom klammert sich eigensinnig an das ihm eingeflößte Leben.

Sollten alle diese dramatischen Geschichten von „Materialisationen" und ihrer Rebellion auf reiner Einbildung beruhen? Schon möglich; ich garantiere für nichts. Ich beschränke mich nur auf die Wiedergabe dessen, was mir von Leuten erzählt worden ist, die ich bei anderen Gelegenheiten als glaubwürdig erprobt habe. Aber sie können natürlich im guten Glauben einer Selbsttäuschung unterlegen sein. Was aber die Möglichkeit, ein Phantom zu erschaffen, angeht, so kann ich sie nicht bezweifeln.

Ich neige von Natur zum Unglauben und wollte deshalb selbst das Experiment versuchen. Um mich nicht durch die eindrucksvollen Gestalten der lamaischen Gottheiten, die ich gewöhnlich als Gemälde oder Statuen vor den Augen hatte, beeinflussen zu lassen, wählte ich eine unbedeutende Persönlichkeit, einen kurzen, dicken Lama, einen ganz harmlosen, jovialen Typ. Nach ein paar Monaten hatte der brave Mann Gestalt angenommen. Nach und nach „fixierte" er sich und ward zu einer Art Tischgenosse. Er wartete mit seinem Erscheinen gar nicht mehr darauf, daß ich an ihn dachte, sondern zeigte sich auch dann, wenn ich meinen Geist auf ganz Anderes gerichtet hatte. Die Illusion war besonders visueller Natur, aber manchmal fühlte ich mich auch wie von der Berührung eines Gewandes leise gestreift, und empfand wie eine Hand sich auf meine Schulter legte. Ich führte damals durchaus kein eingeschlossenes Leben, sondern ritt alle Tage aus, lebte unter dem Zelt, und erfreute mich, wie Gott Lob immer, einer ausgezeichneten Gesundheit.

Allmählich ging eine Veränderung mit meinem Lama vor. Die ihm von mir verliehenen Züge modifizierten sich; sein pausbäckiges Gesicht wurde magerer, und nahm einen etwas höhnischen, bösartigen Ausdruck an. Er fing an unbequem zu werden, kurz, er entglitt mir. Eines Tages sah ein Hirte, der mir Butter brachte, das Phantom, das er für einen Lama aus Fleisch und Bein hielt.

Vielleicht hätte ich dem Phantom seinen freien Entwicklungslauf lassen sollen, aber die ungewohnte Gegenwart fiel mir schließlich auf die Nerven, und wurde mir förmlich zum Alpdruck. Ich entschloß mich zur Auflösung der Sinnestäuschung, deren ich nicht mehr völlig Herr war, und das gelang mir denn auch, wenn auch erst nach sechs Monaten. Der Lama hatte ein zähes Leben!

7. Schluß

Ich fürchte schon zu ausführlich gewesen zu sein, und habe deshalb mehrere interessante Phänomene ausgelassen, die mir von ernsten Leuten erzählt worden sind, welche Augenzeugen dabei gewesen sein wollen. Ich kann daher auch nicht mehr von einem seltsamen Fall von Materialisation berichten, bei dem der Autor des Phänomens seine eigene Persönlichkeit zu verschiedenen Malen vervielfacht hatte. Meine Bemerkungen sind, wie ich hoffe genügend hervorgehoben zu haben, notgedrungen nur sehr unvollkommen. Es liegt mir ganz fern, einen Kursus in Magie abzuhalten, oder irgendwelche Lehrsätze bezüglich der psychischen Phänomene aufzustellen. Ich habe mir nur das Ziel gesteckt, eine Vorstellung von der Art zu geben, in der man in einem der unbekanntesten Länder der Welt gewisse Tatsachen auffaßt, die zum Forschungsgebiet des Psychologischen Instituts gehören.

Ich muß um Entschuldigung bitten, wenn ich vielleicht meinen eigenen Erfahrungen dabei zu viel Platz eingeräumt habe. Ich glaubte aber, daß sie, da ich sie ohne Voreingenommenheit in irgendeiner Richtung angestellt habe, und ich von Natur weder leichtgläubig noch wundersüchtig bin, immerhin ein gewisses Interesse haben könnten.

Meiner Ansicht nach kann man die psychischen Studien in demselben Geiste betreiben wie jede beliebige andere wissenschaftliche Forschung. Die Entdeckungen, die auf diesem Gebiete gemacht werden können, haben nichts Wunderbares, nichts was den Aberglauben unterstützen und die Verirrungen ermutigen könnte, zu denen man sich in manchen Fällen hat verleiten lassen. Ganz im Gegenteil, diese Forschungen, wie ich schon sagte, führen dazu, den Mechanismus der angeblichen Wunder ans Licht zu bringen, und das erklärte Wunder ist kein Wunder mehr.

Toulon Alexandra David-Neel

Ein merkwürdiges Buch

Das unbekannte Heiligtum. Von Aimé Pallière. Übersetzt von Z. Holm. Berlin, Weltverlag 1927. 288 S. 4.50, geb. 6 M.

In einer — auch in der Holmischen Übersetzung spürbaren — feinen und innigen, und doch leidenschaftlichen Sprache, frei von jeder Schöngeisterei à la française, schildert Aimé Pallière seinen Übertritt zum Judentum.

Übertritt? Ja, denn nach jahrelangem Suchen ringt er sich durch zur jüdischen Lehre. Nein, denn er hat den formalen Übertritt nie vollzogen auf Rat des — Rabbi Benamozegh. Doch davon später.

Er ist in Lyon geboren, auf jenem Fourvière-Berg, der übersät ist mit Klöstern und Kapellen, und von dem die trutzige viergetürmte Basilika im Sonnenglanz den Reisenden grüßt. Was Wunder, daß dem kleinen Aimé, aufgewachsen in einer äußerlich schon katholischen Welt, aufgezogen in einer jener Klosterschulen, seine Erstkommunion ein so wichtiges Ereignis in seiner Entwicklung bedeutet. Was Wunder auch, daß er auch weiterhin ein guter Katholik bleibt, schlecht und recht wie — nun, wie es „halt so ist".

Und erst viel später (mit 17 Jahren) trifft ihn das Merkwürdige: Durch die Straßen Lyons bummelnd, bemerkt er, daß eine Reihe Geschäfte geschlossen sind. Sein Freund erklärt ihm: Jom Kippur. Neugierig treten sie in die Synagoge ein. Und hier nun empfängt Pallière — in einem Alter, das gerade für solche Einwirkungen am empfänglichsten ist — einen unauslöschlichen Eindruck von dem ehrwürdigen Kult der Juden. Eine Offenbarung, wie er es nennt, doch erst in ganz vagen, unbestimmten Formen; ein Erlebnis jedenfalls, das in ihm haftet. Zufällig erblickt er in einem Gebetbuch die hebräischen Schriftzeichen — am nächsten Tag kauft er sich eine hebräische Grammtik.

Immer tiefer sucht er einzudringen in den Geist der jüdischen Sprache, des Kultus und letztlich der Religion.

Versuche seines Beichtvaters, zweier anderer Priester (Brüder, jüdischer Herkunft namens Lemann) und seiner Mutter, ihn davon abzubringen, sind erfolglos. Ja, sein Glaube, der zur Zeit noch

nicht gefährdet war, geriet durch diesen Argwohn ins Wanken (S. 57). Man nimmt ihn aber — wie merkwürdig — in den hebräischen Kursus des einen der Brüder Lemann auf. Trotz allem denkt er noch gar nicht daran, seinen Katholizismus aufzugeben, eigentlich ist es vorderhand nur Eins, was ihn besonders interessiert: „... das Hebräische war da, das Hebräische, das auf mich irgendwie faszinierend wirkte, und das entschied alles" (77).

Doch zunächst kommt er durch einen Hausgenossen, einen schweizer Schuster, mit dem Protestantismus, speziell der Heilsarmee in Berührung. Und er, der Katholik, nimmt Teil nicht nur an ihren Versammlungen, sogar an einem Kursus der Offiziersschüler in Paris. Auf die Dauer sagt ihm, dem ganz aufs Allerinnerste gestellten, die Art der Heilsarmee nicht zu — er kehrt nach Lyon zurück, muß für sein Vergehen (Heilsarmee) einer Spezialbeichte sich unterziehen und genießt erst dann die Kommunion. Und hier, im Anblick des Tabernakels, kommt ihm mit einem Schlage zum Bewußtsein: „Glaubst du an die wirkliche Gegenwart im Sakrament, wie die Kirche sie dich lehrt? Nein, ich glaube nicht daran. Glaubst du an die Fleischwerdung, an die Göttlichkeit Christi? Nein, ich glaube daran ebensowenig." Das Entscheidende ist geschehen, der Bruch mit dem „historischen Christentum" vollzogen, aber zugleich ist ihm dabei die Gewißheit Gottes geworden: „Das war kein von meinem Verstand bejahter Artikel einer abstrakten Glaubenslehre mehr, das war die viel einfachere und reinere Wahrnehmung Gottes ..." (143)

Und in dieser Verfassung ist es ihm von besonderer Bedeutung, mit dem verehrten Rabbi Benamozegh von Livorno in Briefverkehr zu treten und ihn selbst kennen zu lernen. Und all das, was nun folgt (nach dem Suchen und Ringen des ersten Teils ein Versuch, sich selbst über das Errungene klar zu werden, um es der Mitwelt darbieten zu können), die Gedanken Benamozeghs, die auch die Pallières sind, die er sich ganz zu eigen gemacht hat, all das ist so eigenartig einerseits und doch so fein und tief geschrieben, mit solcher vornehmen Zurückhaltung, die jede gehässige Polemik meidet, und doch mit solch innerem Drang, das, was er nun erkannt hat, seinen Mitmenschen, Christen wie Juden, zugute kommen zu lassen, daß man nur mit tiefster Ehrfurcht vor dem Ringen seiner Seele darüber reden kann.

Was will er? Oder besser, wie sieht er das Verhältnis des Judentums zu den übrigen Religionen? Das Judentum, die Religion Judas ist ihm die göttliche Offenbarung, nicht aber eine bloße Stammesreligion, sondern die Menschheitsreligion. Das Judenvolk aber hat die Pflicht, der Priester der Menschheit zu sein — in diesem Sinne ein auserwähltes Volk. Gottes Bund mit Noah ist das Entscheidende. Alle Menschen, die aus diesem Bund mit Gott selbst ihr Glaubensbekenntnis haben, sind Anhänger des Noachismus, nicht einer dogmengebundenen Religion, sondern eines Weltglaubens, für den die messianischen Hoffnungen von besonderer Bedeutung sind. Und er erblickt in dem Christentum und Islam die beiden Zweige des Judentums, berufen, die Gottesoffenbarung Israels in die Welt zu tragen und dereinst sich wieder mit ihm vereinend, das Christentum: ewiges Judentum (siehe z. B. Franz Werfel, Paulus unter den Juden). So kann ihm auch die Person Jesu nichts Anderes sein als „Rabbi Jeschua ben Josef Hanozri" (283)

Trotz allem vollzieht er den Übertritt zum Judentum nicht, teils um seiner Mutter unnützen Kummer zu ersparen, teils, weil er ja nicht Jude sein will, sondern Noachide, er steht ja als Laie — nach einem feinsinnigen Wort Benamozeghs — nicht außerhalb der Kirche, er ist innerhalb der Kirche, er bildet selbst die wahre Kirche (211).

Das alles spannend. Rein äußerlich: es liest sich „wie ein Roman". Und packend: es nötigt uns große Achtung ab vor dem Streben und Wollen dieses gewiß vereinzelt dastehenden Mannes. Wohl — es treten Manche zum Judentum über aus andern Gründen. Es brauchen nicht einmal äußere zu sein. Aber wohl Niemand hat das ganze Problem Judentum-Christentum — die Möglichkeit einer Einigung — mit diesem Ernst und Eifer und doch sine ira et studio angepackt wie Aimé Pallière. Das unbekannte Heiligtum — ein Buch, von dem André Spire mit Recht sagt: „Ich glaube, daß jeder feinfühlige Mensch, der einmal dieses leidenschaftliche Buch zur Hand nimmt, es nicht eher weglegen wird, als bis er es in einem Zuge gelesen hat." Es interessiert zunächst als das ungewöhnliche Innenschicksal eines Menschen; vielleicht regen aber doch so manche Gedanken zu tieferem Nachdenken an. Und vielleicht ist das — ganz unbeabsichtigt — der Zweck dieser confessio judaica?

Marburg Walther Scheunemann

J. Anker Larsen

Ein Mystiker des Nordens

Die Frage nach dem Dichtertum läßt sich gemeinhin von der Frage nach dem Menschentum nicht trennen. Wohl darf diese Frage nach dem menschlichen Antlitz des Gestalters sich nicht vordrängen, aber die künstlerische oder dichterische Gestaltung kann nur dann jene tiefsten Erschütterungen, zarteste Schwingungen der Seele wie innigste Bewegungen des Geistes auslösen, die aller wahren Kunst eigen sind, wenn in ihr ein menschlich echtes und bedeutsames Erleben sich spiegelt und zur künstlerischen Form kristallisiert ist. Das will sagen: der artistische Wert ist kein letzter Wert, oder, um in der Sphäre des Kunstwerks zu bleiben: es bedeutet eine böse Verkennung des Wesens des Künstlerischen und Dichterischen, wenn die Betrachtung auf das Verkosten artistischer Reize eingestellt ist. Hier wurde der Bereich des Küstlerischen bereits verlassen.

Es mag artistisch und technisch brillantere Werke im epischen Schrifttum geben als Larsens „Stein der Weisen" und „Martha und Maria": sicherlich gibt es wenige, die mit reineren Linien gezeichnet und mit tieferer Glut beseelt und erleuchtet sind.

Woher kommt dieser Dichter, der mit einem Mal vor uns steht wie aus der Erde gewachsen: denn um ihn braut noch die Atmosphäre urgründiger Verwurzelung, Geruch der Scholle des Ackers und der Wiese. Und wie vom Himmel gefallen: denn in Mensch, Tier und Landschaft atmet der Geist des Weltalls, der nicht fern steht dem Wehen des göttlichen Geistes. Heimatlich vertraut singt dieser Meister von der Kindheit der geschaffenen Kreatur, Gesänge, die in unsere Wiege geklungen haben müssen, da sie so tief uns anrühren und so gewaltig nachhallen. Aber nun das Merkwürdige: es ist nicht notwendig, die nächsten Dinge zu fliehen, wir folgen dem Dichter nicht zu einem Spintisieren in Wolkenhöhen; vielmehr im Alltäglichsten, das uns am nächsten liegt, wird das ewige Antlitz offenbar, wird das Wesen in seiner Reinheit, in seiner Klarheit und unmeßbaren Größe geschaut. Im Kleinsten das Größte, im Vergänglichen das Ewige.

Wohin geht dieses Dichters tiefstes Sehnen, welches ist der Motor, der seine Feder sich bewegen läßt? Sein Grunderlebnis ist ein religiöses, und darum erhält jedes Ding diese Farbe: die Wiesenblume, der Stein am Wege, die Glasscherbe, die verständigen und die unverständigen Wesenheiten. Allgegenwärtig ist die göttliche Liebe, sie durchdringt alles. Also Pantheismus, Vergottung der Natur? O nein, vielmehr ein helles und waches Bewußtsein der Gotteskindschaft des Alls und ein beschwingtes Wandeln in dieser strahlenden Erkenntnis.

Wohin geht denn gemeinhin des Menschen Trachten, wenn er dahin gelangt, den tieferen Gründen seines Daseins nachzusinnen? Er möchte heraus aus Dissonanz und Zwiespalt, die ihn umgürten und umringen, er möchte die Fessel dieses irdischen Gefangenseins zersprengen und heimkehren in die Einheit, Harmonie und ruhevolle Klarheit, von welcher ihm ein leises Ahnen und Erinnern im Innersten der Seele wohnt. Er sucht das verlorene Paradies, und meist wandert er viele Meilen, viele Tagesreisen und Jahresreisen, und trotz seiner Wandermüdigkeit möchte er weiter bis über die Sternenwelten, und was er suchte, das fand er nicht. Der wurzelhaft religiöse Mensch indessen weiß um die Ziellosigkeit und die Weglosigkeit solchen Suchens, er hat es immer gewußt, daß das Ewige nicht über den Sternen zu finden ist, wenn es nicht gleichzeitig gesucht wird durch die Einkehr in die eigene Innerlichkeit, in den eigenen Seelengrund, wo das göttliche Fünklein verborgen leuchtet. Es waren die tiefsten christlichen Beter, die Mystiker, denen diese Einsicht am reinsten und reichsten beschieden war.

Ein Mystiker ist auch J. Anker Larsen. Darin liegt beschlossen seine rhetorische Stärke wie seine dichterische „Schwäche", wenn man nach ausgelaugten Regeln Schwäche nennen will, was ein schwer zu bändigendes Übermaß inneren Erlebens ist, eine Fülle des Schauens und eine Tiefe des Ergriffenseins, die sich plastischer Rundung und Gestaltung in der Glut ihrer Dynamik ewig entziehen. Larsens Menschen können in jedem Augenblick den Zugang zum „ewigen Leben" finden: sie brauchen nur ihrer selbst und ihres Wesens inne zu werden. Denn das „ewige" ist ja um uns und in uns wie die Luft, die wir atmen. Wir wissen es aber nicht mehr. Wir leben in der „geschlossenen" Welt. Larsens Auge sieht aber durch das Geschlossene hindurch ins „Offene", wo noch die Himmelssprache gesprochen wird. Denn hier wohnt alles, was ohne Sünde ist, und wer hineinschauen kann, der sieht alles in seiner ursprünglichen Wesenheit, für den stehen alle Dinge und Wesen „offen" bis zum tiefsten Grund. Da steht der Baum des Paradieses in seiner schuldlosen Herrlichkeit, da steht aber auch das Menschenantlitz enthüllt mit seiner schmerzentstellten Irdischkeit und dahinter leuchtet still und unentwegt die allgegenwärtige göttliche Liebe, die es nicht mehr spiegelt.

Im „Stein der Weisen" gleiten wir manchesmal hinüber aus dem „Geschlossenen" in das „Offene" und wieder zurück in die geschlossene Welt. Denn gerade das Weilen im „Offenen", das Sein im „ewigen Leben", das ist ja der „Stein der Weisen", dem die Jahrtausende nachjagen, während er jedem einzelnen Menschen greifbar gegenwärtig liegt. Wozu bedarf es eines andern? — Brüderchen, das früh hinwegging und in dem noch die Himmelssprache lebte, und Dahl, dessen religiöse Entwicklung und dunklen Ausgang wir begleiten, der Kandidat, der zu den tief Wissenden gehört, und zwei einfache Menschen, über welche das Böse nicht Macht hat — sie wissen um die „offene Welt", sie haben in ihr gelebt oder sie leben noch in ihr. Die anderen suchen den „Stein der Weisen" anderswo. Man baut eine „Ewigkeitsmaschine", an die man ein Leben hingibt, um resigniert zu erkennen, daß immer gerade noch ein Rädchen fehlen wird, um ihr das „ewig" zu verleihen und daß dieses Rädchen in der Innerlichkeit der Menschenseele kreist. Oder man steigt in die Sphären astraler Ebenen, um ruhelos und begierig immer neuen Ereignissen entgegen zu eilen, den Geist zur letzten Erregung und Verzückung zu zwingen oder am Ende mit zerbrochenen Flügeln in furchtbare Tiefen zu stürzen.

Die ganze Zeit zittert in diesem Buche. All ihr dunkles und wirres Suchen und Sehnen, all ihre unwahren Ekstasen, ihre ungesunden Verkrampfungen, ihre qualvollen Begierden und Enttäuschungen sind in seine Seiten gebannt. Aber Vieles wird erlebt, was weit hinausgreift über Tag und Stunde: es geht letzten Endes um metaphysische Entscheidungen von ewigem Geltungswert. Spürt man auch nirgends die unerbittliche Schärfe der Dialektik eines Kierkegaard, so ist es diesem Dänen Larsen doch nicht minder bitter Ernst um die leidvoll errungene weltanschauliche Konsequenz. Man hat gesagt, das Buch sei weltanschaulich verschwommen, seine Haltung sei unsicher und schwankend, tastend und unabgeklärt. Da das Buch der Zeit einen Spiegel vorhält, so müssen alle diese Prädikate in irgendeinem Sinne wohl zutreffen, nur in dem von den Kritikern vermeinten Sinne sind sie unberechtigt. Denn es gilt wohl zu scheiden zwischen Kritik der Zeit und dichterischem Bekenntnis. Freilich kann beides zur Synthese verschmolzen sein wie in der grandiosen Teufelsvision mit dem Gipfelpunkt in der „Rede des Schwarzen" oder in dem dantesken Gemälde der „Hölle der Kindermörder", Bilder, die in ihrer Intensität und visionären Leuchtkraft tatsächlich nur neben Dante oder allenfalls noch neben Dostojewski betrachtet werden können. Damit also sind einige Höhepunkte des Werkes bezeichnet, die zugleich als dichterisches und religiöses Credo des Autors gewertet werden dürfen. Und da möge man doch lieber nicht von Verschwommenheit reden, wo das menschliche und religiose Erleben auf eine Formel von letzter Einfachheit gebracht ist. Und von letzter Tiefe; was für Larsen Ein und das Namliche ist. Man müßte denn unsere größten Mystiker weltanschaulich verschwommen nennen, was man freilich auch zu tun pflegt, wenn man ihres Wesens keinen Hauch verspürt hat. Mancher freilich wird es nicht verstehen, wie man es fertig bringt, die ganze verquälte Problematik des leergelaufenen Intellektualismus über Bord zu werfen und mit einer Kindlichkeit ohnegleichen und einem grenzenlosen gläubigen Vertrauen in die ewig junge Welt der Dinge und der Werte ganz von vorne anzufangen. Ja, wie das möglich ist, das ist dieses Dichters und hellhörigen Sehers Geheimnis, aber daß es möglich ist, hat er mit seinem Werk bezeugt und denen, die Ohren haben zu hören, gekündet. Man mag darum wohl mit gutem Recht sagen, dem Dichter fehle die letzte religiöse Vertiefung und Geschlossenheit, da er als ein kämpfender und ringender Mensch allein unter freiem Himmel steht, aber man sage nicht, daß es ihm an Klarheit des Wollens und an Wachheit des Schauens fehle. Bis hinein in das uns verborgene geheimnisvolle Zwischenreich des Traumes und des Unterbewußten geleitet vielmehr das durchsichtig klare Dichterauge, dieses echt nordische Auge, das durch die Dinge hindurch auf ihre tiefsten Gründe sieht und Spirituelles mit derselben Sicherheit wie Materielles begreift.

Das Letzte aber, wie gesagt, ist das Einfachste und das Einfachste oder das Einfältigste das Tiefste. Gleichsam als letzte Krönung und Überwölbung steht über dem „Stein der Weisen" die plumpe, ungefüge, aber gesammelte Kraft des armen Holger, des gütigsten Menschen, der aus Leidenschaft für das Gute und aus der Enttäuschung seiner Kindesseele ein Vergewaltiger und Mörder werden sollte, um am Ende aus der Tiefe von Leid und Schuld heraus in schlichtem Fühlen und Erkennen zur letzten Armut und zur letzten Einfalt zu gelangen, der ganz auslöscht, um ganz wiederzuerstehen, für den schließlich alle Dinge „von Gott hingestellt" erscheinen, dessen Tun ein geheiligtes Tun noch in den niedrigsten Verrichtungen wird und dem darum auch Gott selber sich entgegenneigt, der Arme in der einsamen Wüste zu dem Armen in der einsamen Wüste. —

„Martha und Maria" ist ein Buch von einfacherem geistigen Format von schlichterem Umriß, von größerer Selbstverständlichkeit und von gedämpfteren Gluten und Farben. Freilich auch hier rauscht das Lebendige auf und schlägt über die Ufer, aber die Luft ist mehr gesättigt mit Wirklichkeit und tätigem Leben. Wiederum wirft die Gegenwart Licht und Schatten, aber dieses Geschehen spielt sich gleichsam am Rande ab, in den Brennpunkten geht es um ewig Gültiges. Zwei Menschenleben, zwei Frauenleben gehen in sinnbildlicher Einmaligkeit als zwei ewige Typen menschlichen Wesens ihren Weg von der Kindheit bis zum Alter. Die vita activa und die vita contemplativa, das tätige und das betrachtende oder beschauende Leben entfalten sich jeweilen in dem ganzen beglückenden Reichtum ihrer Möglichkeiten und Wirklichkeiten, wenn man sie bis zum äußersten Maße spannt. In dieser Darstellung und Verkörperung der Reinheit einer Idee, die fähig ist, dichterisch glaubhaft blutvoll einen Menschenkörper zu füllen und zu durchseelen, besteht das Meisterliche dieses Buches. Zwischen jene beiden Gestalten schieben sich Zwischenformen und Mischtypen, sie alle ebenfalls in ihrer Einmaligkeit doch von zeitloser Gültigkeit. Über dem Dunkel des Geschehens leuchtet als Ausgleich die Sonne der Gerechtigkeit in der Liebe des Dichters, dessen gütiges Verstehen alle verborgenen Lichter hervorzulocken weiß, so daß auch die Schatten sich mit schwingendem Leben erfüllen und in den einen großen Rhythmus der ewigen Liebe gezogen werden *).

Zürich Kurt Reinhardt

*) Larsens Bücher sind im Verlag von Grethlein u. Co. Zürich-Leipzig erschienen.

Thomas Carlyle?

Neulich kam das Gespräch auf den einsamen Schotten und sein Werk. Da sagte Einer: „Wer liest heutzutage noch Carlyle? Seine Zeit ist vorbei!" Ist das wahr? Gehört dieser Mann, der so stark in deutschem Wesen gelebt hat, wie ganz Wenige seiner Landsleute, für uns Deutsche zu den Modegrößen, die wie Romane kommen und modern? Als es sich darum handelte, diese merkwürdige Erscheinung einzureihen: unter die Journalisten, Biographen, Literarhistoriker, Geschichtsschreiber, Philosophen, Sozialpolitiker oder wo sonst, war man sich, in Deutschland wenigstens, darüber einig, daß man den furchtlosen Gewissenswecker am richtigsten in die Reihe der Propheten stelle. Darin liegt das Urteil, daß er Überzeitliches, Dauerndes zu sagen habe. Dann kann aber auch seine Zeit noch nicht vorbei sein.

Gerade jetzt vor dreißig Jahren schrieb Hermann Oeser in der CW (1897, 16. Dezember):

„Carlyles Leistung besteht darin, daß er mehr als alle andern gottesfürchtigen Menschen der neuen Zeiten ... in der Gegenwart Gottes gelebt und Gottes Maßstäbe ernstlich, unausgesetzt und ohne Weiteres an die Dinge der Erde gelegt hat, an alle Dinge. Die scheinbare Schärfe seines Urteils, die überraschende Ablehnung mancher Tagesgröße rührt daher, daß ihn keine irdische Anmut, Größe und Zauberkraft bestach; in der Schale des Gewichtes lag bei ihm Gottes Gesetz, wonach nur der Mensch Gott wohlgefällig war, der die Zeit in sich überwand, um nur Geist zu sein, der alles haßte, was ihn am Geistsein hinderte."

„Durch die richterliche Schärfe dieses großen Schotten tönt nun tief ergreifend das Schluchzen des Samariters über die wunde Seele des Gefallenen. Ich kenne keine Stimme dieser Erde, deren Klage um die Not, das Elend und die Erbärmlichkeit eines Menschen mich so tief rührte, wie Carlyles Klagelied über das Leid der Sünde, und ich verstehe das in Irvings Sehnsucht nach dem fernen Freunde, was Carlyle selbst nicht verstand: Irvings Sehnsucht nach Carlyles Augen. Wer diese einst sehen durfte, sagt uns, daß in ihnen der Laokoon der Menschheit die brechenden Augen auf den Herrn der Welt mit der vorwurfsvollen Frage richtete: Warum ließest Du zu, daß meine Seele die Kerkerhaft der Materie begehrte und daß Geist sich selbst entgeisten wollte, so daß ich nun Sünde, Krankheit und Sterben habe, wo ich doch Geist sein könnte, ohne Makel, ohne Qual, ohne Tod?"

„Carlyle schwieg über religiöse Fragen mehr, als je ein moderner Mensch auf diesem Felde hat schweigen können; er fürchtete nicht die Menschen, er fürchtete das Unfaßbare und er fürchtete das Wort, und so hat dieser gottesfürchtige Mann Gott gefürchtet, aber seine Priester gemieden, und den Heiland geliebt, aber nicht seine Theologen."

„Carlyle nicht zu kennen und nicht zu lieben ist ein Unglück, das nur der in seinem ganzen Umfange ermessen kann, der ihn liebt, wie der Sehende weiß, was dem Blinden vorenthalten ist."

Wie Viele im heutigen Deutschland wissen es noch, was wir dem Manne schuldig sind, der als einsamer Freund Deutschlands im Jahre 1870 die tapferen Briefe an die „Times" schrieb?

Wir sollten wieder nach Thomas Carlyle fragen. P J

Bücher und Schriften

A világ vallásai. (Die Religionen der Welt.) Von Szimonidesz Lajos*). 2 Bände. 306 und 318 S. Mehr als 500 Illustrationen. Budapest, Dante-Verlag 1927.

Den Lesern der CW dürfte der Name L. Szimonidesz nicht unbekannt sein: zeichnete er ihnen doch ein prächtiges Charakterbild des Grafen Tisza, schrieb über religiöse Erscheinungen unserer Zeit kürzere Berichte, und auch sein „Leben Jesu" wurde in der CW angezeigt. Szimonidesz — 13 Jahre lang Pastor einer deutsch-ungarischen Dorfgemeinde — gab sich nebst seiner Amtstätigkeit eifrig dem Studium der biblischen Theologie und der vergleichenden Religionswissenschaft hin, leitete ein trefflich geführtes Kirchenblatt, beteiligte sich an der Lösung der wichtigsten kirchlichen Fragen, äußerte seine Meinung in Wort und Schrift frank und frei, zog sich dadurch eine Menge heftiger Gegner zu und wurde im Jahre 1922 auf Grund eines Urteils wegen angeblichen Kommunismus, tatsächlich aber wegen seiner freisinnigen Richtung und seines „Leben-Jesu" — zu Amtsverlust verurteilt, trotzdem er vom weltlichen Gerichte von der Anklage freigesprochen und vom Staatsanwalt wegen seiner in den schweren Zeiten der Revolutionen bewiesenen Haltung belobt wurde. Er behauptet sich aber dennoch als Theologe, denn er ist vielleicht der einzige Mann in Ungarn, der ohne irgendein Kirchen- oder Schulamt zu bekleiden, sich und seine Familie durch seine theologische Wissenschaft erhält, indem er religiöse Vorträge für Arbeiter hält und an größeren literarischen Unternehmungen mitarbeitet **).

*) Lajos ist Vorname. D H

**) Es scheint einer Kirche würdig und angemessen, daß sie ein so offenkundiges Falschurteil revidiert. Dieser Richterspruch war

Sein angezeigtes Werk steht einzig in seiner Art in der ungarischen Literatur da und hilft einem allgemein gefühlten Mangel ab. Es behandelt im ersten Bande die Religionen der heute lebenden primitiven Völker, der alten Kulturvolker des Orients, der Griechen, Römer, Germanen, Inder und den Islam; der zweite Band ist der jüdischen Religion und dem Christentum gewidmet *). Ohne irgendweiche Werturteile abzugeben, werden die Religionen sachlich dargestellt, so daß sich der Leser selbst Rechenschaft über die Entwicklung des religiösen Lebens der Menschheit geben kann. Obwohl Verfasser ein Schüler der großen deutschen Theologen ist, bietet er auch sehr viel eigenes Gut dar. So sieht er z. B. die große Bedeutung Jesu — vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet — darin, daß Jesus in einer Zeit, wo alle Schriftgelehrten und Pharisäer sich auf Autoritäten beriefen und also rein deduktiv in ihrem Lehren vorgingen, durchaus induktiv arbeitete und so zum Vaterherzen Gottes drang und auch seine Anhänger dahinführte. Szimonidesz betont das einzigartige Recht der induktiven Denkungsart und wendet diese Methode auch immer an. Er behauptet, daß die Jünger Jesu die theozentrische Theologie ihres Meisters fallen ließen und eigentlich sie — insbesondere der Apostel Paulus — die Schöpfer des christozentrischen Christentums seien. Die Entwicklung dieses Christentums stellt nun der Verfasser in großen Zügen dar. Er betont besonders die Bedeutung Wiclifs als Kämpfers für die Reformation: Hus war nur ein Nachahmer Wiclifs. Anschaulich werden die protestantischen Kirchen und Gemeinschaften geschildert. Das letzte Kapitel behandelt die Gesellschaft der Freunde: indem der Verfasser seine Leser mit G. Fox und W. Penn und ihren Bestrebungen bekannt macht, schildert er das Quäkertum als die höchste und schönste Blüte des Christentums.

In diesen zwei mächtigen Bänden wird eine Fülle religiösen und kirchlichen Stoffes dem ungarischen Publikum dargeboten. Es ist zu hoffen, daß dieses Werk der Verständigung zwischen den verschiedenen Konfessionen und dem Fortschritte auf religiösem Gebiete treffliche Dienste leisten werde.

Budapest Armin Hüttl

Die Inspiration der Heiligen Schrift. Von D. Dr. Karl Girgensohn. (Sonderabdruck aus den Pastoralblättern LXVII, 3—5.) Dresden, Ungelenk 1925. 36 S. 60 Pfg.

Die Abhandlung des so schnell und früh aus dem Leben geschiedenen Leipziger Religionspsychologen führt uns in ein Problem, das in der gegenwärtigen religiösen und theologischen Lage wieder brennend geworden ist. Einem Theologengeschlecht, das fast allgemein die Hypertrophie wissenschaftlich rationaler und positivistischer Einstellung auf dem Gebiet der Religion und der wissenschaftlichen Eckenntnis religiöser Phänomene (Theologie) eingesehen und das seine eigentümliche Aufgabe wieder neu erkannt hat, die Religion aus ihrer Verflechtung mit rationalen und wissenschaftlichen Gedanken und Einsichten zu befreien, das dagegen die Selbstaussage der Religion zur Geltung bringen möchte, ist die Frage nach der Inspiration der Bibel wieder neu wichtig und entscheidend geworden.

Die Wissenschaft, wie sie aus den geistigen Voraussetzungen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts entstanden ist, hat das Dogma von der Inspiration der Heiligen Schrift aufgelöst, ja auflösen müssen, da sie als Wissenschaft andere als rational faßbare, immanente Zusammenhänge nicht anerkennen wollte. Inspiration der Schrift will doch sinngemäß sagen: Die Bibel ist nicht Menschenwort, sondern Gotteswort, sie ist heilige Schrift; ihre Entstehung verdankt sie nicht dem kausal oder historisch bedingten Ablauf des Geschehens, sondern einem Geschehen, das einen ganz andern Ursprung hat. Soweit die Bibel auch historische Erscheinung ist — und das ist sie ohne Zweifel —, so ist dieser Zusammenhang nicht der wesentliche; ihre eigentümliche Botschaft weist nicht auf einen Bereich horizontal geschichtlicher Begebenheit, sondern auf eine transzendent geistige Wirklichkeit. Von dort her ist gesprochen, von drüben fließt der Strom und das Wort göttlich geistigen Lebens, das sich hier in menschlichen Buchstaben und Bildern manifestiert hat.

Die Frage nach der Inspiration ist eine religiöse Frage; die Behauptung, die Bibel sei inspiriert und deswegen die Bibel, ist Ausfluß einer religiösen und nicht einer wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Verteidigung der Bibel als einer inspirierten Schrift ist ein Anliegen des religiösen Menschen, dem die Einstellung der Aufklärung nicht die einzig mögliche zu sein scheint. Es wird heute, wie an andern Punkten und bei andern Begriffen des religiösen Lebens, so auch hier die Aufgabe sein, die wissenschaftlichen und die religiösen Belange, um dieses schlimme Wort zu gebrauchen, zu scheiden. Gebet dem Kaiser, der Welt, der Wissenschaft, was ihr gehört, und Gott, der Religion, was ihr gehört.

Für den Theologen, der den Anspruch des Menschen auf pneumatische Erkenntnis ernst nimmt und der diese Erkenntnis und die ihr zu Grunde liegende Glaubenseinstellung selbst haben muß, um sie bei Anderen nachprüfen zu können, ergibt sich die Frage: Inwiefern ist die Bibel inspiriert, aus pneumatischer Erkenntnis entstanden oder auf pneumatische Erkenntnis hinweisend? Der Aufsatz Girgensohns enthält unter dieser Fragestellung gesehen, wertvolle Einsichten: 1. Die Bibel ist ein besonderes Forschungsobjekt, denn sie will uns eine unsichtbare Welt des Geistes enthüllen, sie will keine wissenschaftlichen Erkenntnisse geben. Dieser ihr Anspruch: der natürliche Mensch versteht eigentlich nicht, was ich sagen will, ist ernst zu nehmen. 2. Diesem Forschungsobjekt wird nur eine bestimmte Forschungsmethode (pneumatische Auslegung) gerecht, unbeschadet der rationalen Untersuchung der Bibel. 3. Die historisch kritische Erforschung der Bibel kann den tieferen Gehalt, besser den religiösen Sinn der Schrift nicht finden. 4. Auf dem Grund einer ernsten historisch-philologischen Arbeit muß sich eine pneumatische Schriftauslegung aufbauen. Beide Methoden ergänzen und regulieren sich, wenn auch die pneumatische Auslegung die wesentliche ist, da sie erst zu den Erkenntnissen führt, die die Bibel eigentlich meint.

Das innere Verständnis für das Dogma (eine aus Glaubens-Erfahrung stammende Behauptung) von der Inspiration der Schrift wird entstehen, wenn man die eigene religiose Erfahrung in steter Prüfung am Bibelverständnis religiöser Menschen als den Schlüssel zum Bibelverständnis ansieht. Dieser methodische Einsatzpunkt bzw. die Darlegung, was denn nun eigentlich pneumatische Auslegung ist, wird von Girgensohn nicht mit der nötigen Klarheit herausgearbeitet. Hier kann nur klare Einsicht über das, was religiöse Erfahrung ist, weiter führen; wobei die Frage offen bleibt, wieweit eigene religiöse Einsicht erst durch die Schrift bzw. die Gemeinde geweckt wird. Erst die religiöse Erfahrung führt zur pneumatischen Auslegung, zum geistlichen Verständnis der Schrift, zur religiösen Kritik der Schrift in der Fülle ihrer religiösen Zeugnisse, zum Verständnis des Kanons, warum also der Kanon mit der Offenbarung des Johannes abschließt und warum andere (apokryphe) Schriften nicht in den Kanon aufgenommen wurden usw. Nur aus einem Verständnis des heiligen Geistes wird das Dogma von der Inspiration der Schrift, das nicht umsonst und nicht zufällig so heiß verteidigt wurde, neu begründet werden können und damit einem eminent praktischen Anliegen Genüge geschehen.

Die Schlußbemerkungen in dem Aufsatz über Fehlbarkeit und Unfehlbarkeit der Bibel und über die Bedeutung der Bibel für die Gemeinde („für die Gemeinde ist und bleibt die ganze Bibel wie sie ist, das Wort Gottes" — wer ist denn die Gemeinde? —) sind auf einer gewissen Unklarheit aufgebaut und fordern eine gewisse Unwahrhaftigkeit ad maiorem dei gloriam und sind deswegen gerade für die Praxis gefährlich ist. Ich meine, die üblen Früchte der Unklarheit gerade auch auf dem Boden der Religion sind uns zur Genüge bekannt. Nur keine Angst vor der Wahrheit! sie führt immer zur Freiheit, und ihr allein zu dienen erweist sich immer als Liebe zu den Mitmenschen.

Kurt Lehmann-Issel

Die Frauen des Neuen Testaments. Von R. Weigert. Dritte Auflage. Calwer Vereinsbuchhandlung 1927. 390 S. 5 M.

Man blättert zuerst in dem Buch und fragt sich erstaunt: Gibt es das noch? Diese liebenswürdige, sorgfältige, warme, aber so umständliche Art der Betrachtung? Kein anderes Wort faßt sie zusammen als das gute Wort „bieder", ehe es seinen ironischen Beigeschmack bekam. Hat Jemand noch so viel Zeit beim Reden, und wo sind die Mädchen und Frauen, die geduldig zuhören, und dann sicher vieles daraus lernen?

Das Rätsel löst sich, wenn man im Vorwort liest, daß diese dritte Auflage 37 Jahre nach der zweiten erscheint. Der Verlag zweifelt nicht, daß „in dieser Zeit, da die Bibel mit neuem Eifer gelesen wird, die Neuauflage allenthalben gute Dienste tun wird". Das mag sein, wo es noch feste Traditionen gibt und Mädchen und Frauen, die an bewährten alten Methoden festhalten. Die geistig Lebendigen, die Suchenden brauchen heute eine ganz andere Art der Verkündigung. Sie wollen zur Selbsttätigkeit, zum eigenen Denken, eigenen Finden angeregt werden, ihre eigenen Probleme an das Evangelium heranbringen und erleben, daß es ihnen auch auf Fragen, die vor 40 Jahren noch keiner stellte, Antwort gibt. Elly Heuß-Knapp

Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. Von Dr. Grete Lüers. München, Ernst Reinhardt 1926. 319 S. Geb. 15 M.

Der Titel des Buches ist etwas zu weit; denn es befaßt sich nicht mit der gesamten mystischen Sprache der Mechthild, sondern nur mit einem allerdings sehr wichtigen Teil davon, mit ihrer mystischen Bildersprache, genauer: mit ihrer mystischen Metaphorik. Günstig ist am Grundsätzlichen des Buches die Weite seines Blicks. Es stellt Mechthilds Metaphern in die Metaphorik der mittelalterlichen deutschen und, wo nötig, auch lateinischen Mystik mitten hinein und hat zugleich von dieser Metaphorik zutreffende Allgemeinvorstellungen. Die angemessenste Form, von Gott zu sprechen, ist für diese mittelalterlichen Mystiker das Schweigen (S. 1 ff.). Anderseits müssen sie dennoch immer wieder

---

um so fahrlässiger, als Erkennung auf „Kommunismus" seiner Zeit für den Betroffenen Gefahr für Leib und Leben bedeutete. Jedermann weiß heute in Budapest, daß Szimonidesz in dieser Hinsicht ganz unschuldig war. Aber bei der Kirche bleibt er deswegen abgesetzt. D H

*) Wie viel richtiger ist damit diese allgemeine Religionsgeschichte angelegt als die bei uns gebräuchlichen. Diese schrecken vor der Mitdarstellung der beiden biblischen Religionen zurück. Und doch ist dies gerade die Meisteraufgabe der Disziplin, ein umfassendes Bild aller Religionen zu geben. Wobei zu begreifen, daß die Praxis der Aufgabe gegenüber erlahmt. D H

suchen, das an sich Unaussprechliche auszudrücken (S. 8 ff.). Dabei benutzen sie in weitestem Maße bildhaften, zumal metaphorischen Ausdruck, der für sie „religiöse Notwendigkeit, nicht bloß poetisches Stilmittel" ist (S. 15 ff.). Diese Metaphorik ist nun, wie Verfasserin mit Recht hervorhebt, sehr traditionsgebunden (S. XI, S. 40). Doch ist dies Prinzip nicht zu überspannen (S. 5). Denn einmal kann aus der sehr ähnlichen Geisteshaltung von Mystikern verschiedener Zeiten auch ohne unmittelbaren Zusammenhang gleicher sprachlicher Ausdruck fließen (S. 30 f.). Sodann kann ferner die stereotyp gewordene Metapher wenigstens mit neuer Anschauung gefüllt, somit originell weitergebildet werden (S. 42 ff.).

Beide Momente: Traditionsgebundenheit und Originalität, treten nun auch bei Mechthild klar zutage. Die Traditionsgebundenheit ihrer Metaphorik wird hinlänglich erwiesen durch die geschichtlichen Vergleichsreihen, in die Hauptteil C, der Registerteil, sehr viele ihrer Metaphern einfügen kann. Anderseits fehlt gerade Mechthilds Metaphern die Originalität nicht, zumal im Sinn der oben erwähnten Weiterbildung. Hauptteil A zeigt, wie ihr der Kulturkreis, der ihr vertraut war, der höfisch-ritterliche nämlich, dazu dienen muß, viele schon starr gewordene Metaphern wieder beweglich zu machen. Nicht nur die äußeren Lebensgewohnheiten der höfisch-ritterlichen Kultur spiegeln sich in Mechthilds Metaphern mannigfach wider (S. 59 ff.), so daß ihr z. B. die alte choreia pneumatike (geistlicher Reigen) zum höfischen lobetanz wird, auch die ethischen Ideale dieser Kultur wirken stark auf ihre Metaphorik (S. 69 ff.), die Liebeslyrik dieser Kultur, der Minnesang, färbt hinüber auf die Liebessprache zwischen Gott und der Seele (S. 72 ff.) usw. Kurzum, „wir haben nicht Unrecht, von einer Verritterung des Transzendenten ... zu sprechen" (S. 80). Sie vor allem ist es, die die alten Metaphern immer wieder aufs stärkste verjüngt. Weit weniger als die Kulturbeobachtung hat dagegen die Naturbeobachtung zur Vermehrung oder zum neuen Glanz des ererbten Metaphernschatzes beigetragen (S. 84), eine Feststellung, die ich auf Grund eigener Sammlung für Mechthild nur bestätigen kann und die auch noch für andere mittelalterliche deutsche Mystiker zutrifft.

Leider mußte nun diese wertvollen Hauptergebnisse erst Rezensentin zusammenballen. Verfasserin hat es nicht getan; wie denn überhaupt ihr Buch in der Anlage bedauerliche Mängel zeigt. Das Einheitsmoment z. B., das Hauptteil A tatsächlich besitzt, wird von der Verfasserin nicht formuliert. Hauptteil B, der ebenfalls keine Überschrift hat, umfaßt Paragraphen ziemlich divergierender Art (Hauptnenner?), in denen mir zudem die Keime verschiedener selbständiger Weiteruntersuchungen vorzeitig ausgerupft scheinen. Hauptteil C geht über das Thema des Buches hinaus; er stellt nicht nur die Metaphern der Mechthild in historische Vergleichsreihen hinein, sondern „die hauptsächlichsten metaphorischen Ausdrücke der deutschen Mystik" (S. 119) überhaupt. Was heißt hier „hauptsächlich"? Und wie will man dabei Willkür vermeiden? Das Schlußwort endlich konnte und mußte viel kraftvoller zusammenfassen, als es geschehen ist. Wie die Anlage zeigt auch der Stil Mängel (s. z. B. S. 315 Z. 1—3). In beiden Punkten wird man den Eindruck nicht los, daß die letzte durchgreifende Formung fehlt. Das ist deshalb bedauerlich, weil die Verfasserin viel hingebende Mühe und viel feine Einfühlung in das Buch hineingesteckt hat. Wir wünschten wohl, ihm in gestraffterer Form wieder zu begegnen.

Von kritischen Einzelbedenken, deren ein Buch dieses Umfangs natürlich eine Reihe erweckt, will ich an dieser Stelle nur eins vorbringen. Weicht Verfasserin mit ihrer Datierung von Buch 1—6 des „Fließenden Lichts" (S. 34) bewußt ab von Hauck (Zeitschrift f. Kirchengesch. 32, 195)? Oder kennt sie diesen Aufsatz nicht, der für die Mechthildforschung denn doch wichtig genug ist? Man möchte es fast annehmen. Er fehlt nämlich auch in ihrer Literaturübersicht, obwohl sie dort außer Büchern auch Aufsätze anführt.

Luise Berthold

Vom römischen Katholizismus der Gegenwart

Die Enzyklika und die Mechelner Einigungsaktion

Die neue Enzyklika des Papstes „Mortalium animos" vom 6. Januar 1928 (lateinisch: Oss. Rom. 8; deutsch: Augsb. Postz. 13, Germ. Nr. 36 und Salzb. Kath. K. Ztg. Nr. 3) ist an die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe der römischen Kirche gewendet und will durch deren Vermittlung den römischen Katholiken Richtlinien zur Beurteilung der religiösen und kirchlichen Einigungsbestrebungen der Kirchen der Gegenwart geben. Zunächst werden solche Bestrebungen berührt, welche „ausgehend von der Tatsache, daß nur ganz selten Menschen ohne jeden religiösen Sinn sich finden" der Hoffnung sich hingeben, „die Völker ließen sich bei aller Verschiedenheit der religiösen Auffassung, nicht allzu schwer auf das Bekenntnis einiger Glaubenssätze als einer gemeinsamen Grundlage des religiösen Lebens brüderlich einigen". Auf zahlreich besuchten Tagungen fänden sich so zur Erörterung der Einigungsfragen „unterschiedslos Nichtgläubige aller Schattierungen wie Christen zusammen, ja auch jene, die von Christus abgefallen sind oder seiner göttlichen Natur und Mission hartnäckigen Unglauben entgegensetzen". Es ist für die Katholiken ausgemacht, daß solche irrige Meinungen, alle Religionen seien mehr oder weniger gleich gut und gleich lobenswert, vom wahren Glauben trennen und Schritt für Schritt in den Naturalismus und Atheismus hineinführen müssen. — Es ist nicht ganz deutlich, welche Gruppe von religiösen Einigungsbestrebungen mit dieser Beschreibung getroffen werden soll. Soll ganz allgemein von allen derartigen Bestrebungen hier die Rede sein oder sind speziell die unsern Lesern wohlbekannten Kongresse „für freies Christentum und andere religiöse Liberale" hiermit gemeint, an denen sich z. B. in Berlin (1910) und Paris (1914) auch Katholiken beteiligt haben?

Die Enzyklika kommt sodann auf die „Allchristen" (Panchristiani) zu sprechen, welche ausgehend von der Bitte Christi im hohepriesterlichen Gebet „auf daß sie alle eins seien" (Joh. 17, 21) zu ganzen Bünden und weitverbreiteten Gesellschaften sich zusammengeschlossen haben, die gewöhnlich von Nichtkatholiken geleitet sogar eine große Zahl von Katholiken in ihren Bann ziehen durch die lockende Hoffnung auf eine Einigung der Christenheit, die ja auch mit den Wünschen der heiligen Mutterkirche übereinstimme. Aber unter den einladenden und verführerischen Worten dieser Bünde und Gesellschaften (unter denen man in erster Linie wohl den Ökumenischen Bund [vielleicht aber auch schon die großen Konferenzen von Stockholm und Lausanne?] sich wird denken müssen) verbirgt sich, wie die Enzyklika weiter ausführt, ein sehr ernster Irrtum, der das Fundament des katholischen Glaubens ganz auseinanderbricht. Demgegenüber wird die bekannte Theorie der katholischen Offenbarungslehre breit ausgeführt. Der Mensch hat der Offenbarung Gottes unbedingt zu glauben und seinen Geboten vorbehaltlos zu folgen, wie sie Christus in der Kirche, und zwar der einzigen, die von ihm gegründet worden ist, niedergelegt hat. Christus hat seine Kirche als vollkommene und aus ihrem Wesen heraus äußerlich sichtbare Gesellschaft gegründet, die heute noch unter Führung eines Hauptes durch das lebendige Lehramt und durch Spendung der Sakramente sein Werk weiterführt. Der Irrtum der „Panchristen" ist der, daß sie meinen, die Einheit „in Glauben und Leitung" habe früher kaum je bestanden und bestehe auch heute nicht. Es sei darum nötig, die verschiedenartigen Kirchen und Gemeinschaften nach Zusammenschluß in einem allgemeinen Bund in die Lage zu setzen, daß sie sich ernstlich und mit Erfolg dem Vordringen des Unglaubens entgegenstellen. — In diesem Teil der Enzyklika scheint die Konferenz on Faith and Order (Fides et Regimen) im besonderen gemeint zu sein. Wenn dann darüber hinaus in der Enzyklika fortgefahren wird, daß es auch solche gäbe, die wohl zugestehen, daß der Protestantismus einige wesentliche Glaubenselemente und wertvolle Riten des äußeren Kultes allzu unüberlegt abgestoßen habe, die von der katholischen Kirche noch festgehalten werden, so ist damit ganz deutlich der Anglikanismus im Besonderen gemeint. Vollends die weitere Ausführung, daß in diesen Kreisen von der katholischen Kirche gelehrt würde, daß sie einige dem Evangelium fremde Glaubenssätze, wie z. B. die Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Petrus und seiner Nachfolger auf dem römischen Stuhle hinzugefügt habe, weist nach England. Dort gebe es Einige, die dem römischen Bischof einen Ehrenvorrang (allerdings nicht aus göttlichem Recht) zugestehen wollten; Andere möchten sogar den Papst an der Spitze ihrer bunt gewürfelten Tagungen sehen. Ja man sei in diesen Kreisen bereit, mit der römischen Kirche zu verhandeln, aber unter der Voraussetzung gleichen gegenseitigen Rechtes. Im Gegensatz dazu wird ausgeführt, daß der Apostolische Stuhl niemals an solchen Verhandlungen teilnehmen könne. „Dürfen wir dulden, daß die göttlich geoffenbarte Wahrheit zum Vertragsobjekt gemacht wird? Die Lehre der Apostel in der Kirche ist nie ganz verloren gegangen oder getrübt worden. Die Kirche legt die christliche Lehre ganz klar und von jedem Irrtum frei vor." — Daß damit die Mechelner Besprechungen zwischen Anglikanern und römischen Katholiken grundsätzlich abgetan sind, dürfte deutlich sein.

Des Weiteren wird dann der Versuch der „Allchristen" besprochen „einen Zusammenschluß aller Kirchen mit dem erhabenen Ziel zu verfolgen, daß die Liebe unter allen Christen gemehrt werde". Es ist wohl deutlich, daß dies den Übergang zu den Bestrebungen von Life and Work bedeutet. Dawider wird aufs deutlichste eingewandt, daß die Liebe auf dem Fundament unversehrten und echten Glaubens beruhen müsse. „Wie kann man bei entgegengesetzter Überzeugung doch ein und demselben Bund von Gläubigen angehören?" An Einzelbeispielen bezüglich der Stellung zur Tradition, zur Hierarchie, zur Transsubstantiation, zu dem Opfer- und Sakramentscharakter der Eucharistie, zur Heiligen- und Marienverehrung wird die Unmöglichkeit einer Liebeseinheit der Kirche ohne Gemeinsamkeit des Glaubens bewiesen. Eine solche Position, heißt es, könne nur zum Indifferentismus oder Modernismus führen. Auch die Unterscheidung zwischen sogenannten fundamentalen und nicht-fundamentalen Glaubenspunkten sei nicht angängig. Der offenbarende Gott dulde keine derartige Unterscheidungen zwischen den Glaubenssätzen von der Dreieinigkeit oder von der unbefleckt empfangenen Gottesmutter, zwischen der Menschwerdung Christi und der Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Neuerliche Definitionen bestimmter Sätze durch das Lehramt der Kirche bedeuten keine Neuerfindung von Lehren; sondern es werden bloß die Wahrheiten klar gelegt, die bisher

Vielen vielleicht noch dunkel vorkamen; oder es werden Wahrheiten als Glaubensgut festgestellt, die vorher von dem Einen oder Anderen bestritten worden waren.

Aus diesen Gründen kann der apostolische Stuhl seinen Gläubigen nicht zugestehen, an den Tagungen der Nichtkatholiken teilzunehmen. „Man darf auf die Einheit der Christen anders nicht hinarbeiten, als durch Wirken für die Rückkehr der Getrennten zur einen wahren Kirche Christi, von der sie ja seiner Zeit unglücklicherweise abgefallen sind." Die Einheit dieser wahren Kirche „der mystischen Braut Christi" und „des mystischen Leibes Christi" wird dann des weiteren mit Worten Cyprians gepriesen. „In dieser einen Kirche Christi bleibt Niemand, der sich nicht der autoritativen Gewalt Petri und seiner rechtmäßigen Nachfolger unterwirft." „Haben sich dem römischen Papste, dem obersten Hirten der Seelen, nicht die Vorfahren derer gefügt, die in die Irrlehren des Photius und der Reformatoren verstrickt sind?" „Die Söhne mögen also zum gemeinsamen Vater wieder zurückkehren, der sie mit aller Liebe aufnehmen wird, ohne des dem Apostolischen Stuhle früher angetanen Unrechts weiter zu gedenken." „Denn wenn sie, wie sie doch immer wieder versichern, sich mit Uns und den Unsrigen vereinigen wollen, warum kehren sie nichts eilends zur Kirche zurück, der Mutter und Lehrerin aller Christgläubigen?" (IV. Laterankonzil C. 5). Zum Apostolischen Stuhl, „der Wurzel und Mutter der katholischen Kirche" (Cyprian, Brief XLVIII an Cornelius) mögen die getrennten Söhne herzutreten! „Möchte Uns doch glücken, was so viele unserer Vorgänger nicht erreichen konnten, daß Wir in väterlicher Liebe die Söhne umarmen dürfen, deren Trennung von uns infolge unglückseliger Entfremdung Wir so tief bedauern." Zur Erreichung dieses wichtigen und ernsten Zieles wird die Anrufung der Fürbitte der Jungfrau Maria, der Siegerin über alle Irrlehren, empfohlen. Auch die Getrennten mögen es wissen, daß „wenn sie in demütigem Gebet das Licht des Himmels erflehen, sie sicher die eine wahre Kirche Jesu Christi erkennen und, in vollkommener Liebe mit Uns verbunden, in sie eintreten werden".

Päpstliche Bullen pflegen von langer Hand vorbereitet zu sein. Dennoch wird man annehmen dürfen, daß an dieser Enzyklika zwischen Weihnachten und Erscheinungsfest fieberhaft gearbeitet worden ist, um sie mit Rücksicht auf die bekannten Ereignisse in England möglichst rasch herauszubringen. Es soll den Anglokatholiken der wahre Weg zur einheitlichen Kirche gezeigt und der wahre Grund für den Abbruch der Besprechungen von Mecheln kundgemacht werden. Dazu sollen natürlich auch die günstigen Eindrücke, die immerhin durch die Versammlungen von Stockholm und Lausanne bei vielen Katholiken entstanden waren, korrigiert und die Gründe der Nichtbeteiligung Roms öffentlich dargetan werden. Das Verbot der Beteiligung von Katholiken an ökumenischen Verhandlungen und Vereinigungen jegiicher Art und die Erschwerung der Zusammenarbeit mit Andersgläubigen an ökumenischen Zeitschriften und sonstigen Publikationen ist damit gegeben und begründet. Die Begründung, in der Sprache sachlich, in der Sache von unüberbietbarer Schärfe, ist freilich derart, daß der Andersgläubige sich wirklich fragen muß, ob die Verfasser dieser Sätze an irgendeinen andern Erfolg als den der immer stärkeren Absperrung der römischen Katholiken von der übrigen Christenheit ernsthaft glauben können. Wenn die „Wiedervereinigung" der „Getrennten" nur auf dem Wege der reumütigen Rückkehr unter die Jurisdiktion des römischen Papstes möglich ist, so kann mit Sicherheit vorausgesagt werden, daß selbst die Masse der Anglokatholiken diesen Weg sicherlich nicht finden wird.

*

Vorerst herrscht in den Berichten der römischen, englischen und amerikanischen Korrespondenten der katholischen Presse große Hoffnung, und es wird als besonders günstig begrüßt, daß in diesem Augenblick Viscount Halifax mit einer Broschüre über den Inhalt und Verlauf „der Mechelner Unterredungen" hervortritt. Die Hauptpunkte, in denen nach der Darstellung von Lord Halifax „ein erhebliches Maß von Verständigung erzielt wurde", sind die folgenden (vgl. Germ. 23):

1. Gültige Taufe bewirkt Mitgliedschaft der Kirche.
2. Christi Tod am Kreuze ist das eine ausreichende Opfer für alle Sünden der Welt und wird sakramental dargebracht durch Aufzeigen dieses Todes, „mystisch dargestellt" durch getrennte Konsekration von Brot und Wein; Leib und Blut Christi werden, wie das Ritual der Church of England besagt, beim Abendmahl wahrhaftig und tatsächlich (verily and indeed) gegeben, genommen und von den Gläubigen empfangen.
3. Kommunion in beiderlei Gestalt ist nicht so sehr die Frage der Doktrin als der Disziplin.
4. Die Heilige Schrift erfordert Auslegung durch die Kirche. Die anglikanische Lehre, daß kein Dogma verbindlich sei, das sich nicht aus der Heiligen Schrift ableiten läßt, wurde nicht als unvereinbar mit der katholischen Auffassung betrachtet.
5. In der Frage der päpstlichen Autorität räumten die Anglikaner ein, daß der Auftrag Christi an Petrus möglicherweise die Bestellung eines sichtbaren Oberhauptes in sich schließe, und daß diese vielleicht für die Wiedervereinigung des Christentums sogar unerläßlich sei.
6. Die Bischöfe leiten ihre Autorität und Stellung in der Kirche unmittelbar von den Aposteln her, üben sie daher kraft göttlichen Rechtes aus.

Im Verlaufe der Unterredung hätten die Anglikaner weiterhin die Möglichkeit angedeutet, die Neununddreißig Artikel der Church of England durch Interpretation mit den Bestimmungen des Konzils von Trient in Einklang zu bringen.

In seinen „Notes on the Conversations at Malines 1921—1925" (London) gibt Lord Halifax ferner eine Darstellung über seinen Besuch in Rom und seinen Empfang beim Papst, die erheblich abweicht von der aus römisch-katholischen Quellen in England stammenden und in den deutschen Blättern verbreiteten Nachricht, die auch von uns übernommen worden ist (CW 24, Sp. 1191), daß dem Lord der Empfang in einer päpstlichen Privataudienz brüsk verweigert worden sei. Vielmehr hat der Lord auf Wunsch des hl. Stuhles für Kardinal Cerretti eine Denkschrift ausgearbeitet und diese in Rom auch dem Kardinal übergeben. Ein oder zwei Tage später ist er vom Papste empfangen worden, der ihm unter Anerkennung dessen, daß er trotz seinem hohen Alter die Reise nach Rom unternommen hätte, für seine Lebensarbeit, die der Wiedervereinigung im Glauben gewidmet sei, den Segen erteilt habe. In einer Korrespondenz der Germania aus Rom (Nr. 33) wird jetzt zugegeben, daß der Empfang des englischen Lords durch den Papst wegen der Schwerhörigkeit des alten Herrn und um der Wichtigkeit der Sache willen, nicht in einer Privataudienz, sondern in Gegenwart einiger erlesener Zeugen vor sich gegangen sei. — Auch der „Osservatore Romano" selbst hat in einer offiziösen Note in Nummer 17 vom 21. Januar zu den Pressemeldungen über das Buch von Lord Halifax Stellung genommen und im allgemeinen die Beschreibung der Audienz im Vatikan bestätigt. Nur das wird bestritten, daß der Papst seinen persönlichen Segen auf das Einigungswerk des Lords ausgedehnt habe.

Ein offizieller Bericht sowohl von anglikanischer wie römisch-katholischer Seite über die Besprechungen in Mecheln ist gleichzeitig in englischer und französischer Sprache erschienen: „The Conversations at Malines 1921—1925". (Oxford University Press, 2 s. 6 d.) Nach dem Auszug der „Times" vom 19. Januar wird von der anglikanischen Seite aus berichtet, daß man mit der Unterscheidung von „fundamentalen" und „nichtfundamentalen Artikeln" vorgegangen ist (vgl. oben). Die Anglikaner gingen dabei von der Voraussetzung aus, daß fundamentale Artikel die „de fide" seien, nicht fundamental dagegen die, welche von andern Dingen handeln. In der Stellung zum Papsttum wird die prinzipiell gleichartige Autorität und göttliche Natur des Bischofsamts mit der Stellung des römischen Bischofs betont, aber zugleich der Ehrenrang des Letzteren — unter gebührender Anerkennung der historischen Tatsache, daß „der große Gregor, unser Vater" „die Taufe zu uns über das Meer gesandt hat" — zum Ausdruck gebracht. Der französische Parallelbericht der römisch-katholischen Unterhändler betont weitgehende Übereinstimmung in der Lehre von den Sakramenten, sowie von der bischöflichen Hierarchie, und erkennt die Tendenz innerhalb der anglikanischen Kirche zu weitergehender Einführung alter römisch-kirchlicher Gebräuche an. Doch zugleich wird auch in der Stellung zum Papste die Forderung erhoben, daß nicht nur ein „Primat der Ehre", sondern auch ein Primat des „unbedingten Gehorsams" anerkannt werden müsse (that to a primacy of honour there must be added a primacy of responsibility). — Über die Möglichkeit der Wiederaufnahme der „Mechelner Religionsgespräche" sagt die erwähnte offiziöse Bemerkung im Osservatore Romano vom 21. Januar Nr. 17, „daß eine Fortsetzung dieser Gespräche sicherlich nicht auf Grund einer Zustimmung oder Ermunterung des Heiligen Vaters stattfinden werde, der bis jetzt die Dinge lediglich verfolgt und davon Kenntnis genommen habe, als wie von einem Privatvorgang, der sich unter Privatpersonen ohne einen Auftrag irgendwelcher Art abspielte." Darnach könnte also auch nach Erlaß der letzten Enzyklika eine Fortsetzung der Religionsgespräche gestattet bleiben, wenn sie bewußtermaßen einen privaten Gedankenaustausch bilden, ohne daß die Beteiligten irgendwie als Bevollmächtigte ihrer Kirche zu gelten in Gefahr kämen.

*

Über den neuen Ketzernamen, der in der Enzyklika verurteilten „Panchristiani" erfährt man von dem Jesuiten Pribilla, daß diese Bezeichnung von der Enzyklika nicht neu geprägt sei. Sie finde sich nachweislich in einem Aufsatz des Pariser „Temps" vom 9. April 1919, in welchem der römische Korrespondent dieses Blattes Jean Carrère unter Hinweis auf die Vorbereitungen zur Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung von den „organisateurs du congrès panchrétien" spreche. Pribilla meint: „Da der Temps wegen seiner Sympathien für den Protestantismus bereits als protestantisches Blatt gelten kann, so ist wohl anzunehmen, daß sein Korrespondent diesen Ausdruck den Schriften der Freunde der Weltkonferenz entnommen hat." Der Aufsatz des „Temps" sei dann von der französischen Zeitschrift „Les Nouvelles Réligieuses" (1919, S. 233) nachgedruckt worden unter der Überschrift „A propos d'un congrès panchrétien". Auch das Londoner „Tablet" spreche an zwei Stellen (1919, S. 445 und 675) von The Pan Christian Conference oder the Pan Christian Congress. Aus diesen Quellen sei der Ausdruck in die Zeitschrift der deutschen Jesuiten „Stimmen der Zeit" Bd. 98 (Februar 1920, S. 391) übergegangen. So kam der Ausdruck aus dem Bereich der jesuitischen Literatur an die Kurie.

Die Bezeichnung des „Temps“ als ein geradezu protestantisches Blatt und die vage Annahme, daß die Bezeichnung des „Panchristianismus“ sich in der Literatur der Weltkonferenzen von Stockholm und Lausanne wohl finden werde, ist immerhin merkwürdig. Doch soll bei dieser Gelegenheit der Hinweis nicht versäumt werden auf das Buch von Max Pribilla S. J. „Um die Wiedervereinigung im Glauben“ (Freiburg 1926, Verlag von Herder. 2.20 M.), in welchem der Verfasser seine früheren in den „Stimmen der Zeit“ erschienenen Aufsätze zusammengefaßt hat. Dies Buch wird geradezu von Rom aus (vgl. Germania Nr. 31, und Augsburger Postzeitung Nr. 15) als die sachverständigste Einführung in das Verständnis des Weltrundschreibens Mortalium animos bezeichnet. Auch hier ist wie in der Enzyklika grundsätzlich betont, daß die Wiedervereinigung im Glauben für den Katholiken nichts Anderes bedeuten könne, als die Rückkehr der akatholischen Christen zur römischen Kirche; darüber hinaus wird aber hier praktisch im Einzelnen das „peccatur intra et extra muros“ von katholischer Seite zugegeben. Mit Pribilla wissen wir uns einig in dem Satz, den wir schon vor vier Jahren geschrieben haben (CW 1924, Sp. 364 und 369): „Der Kampf um die Wahrheit ist schließlich der Sinn des Gegensatzes von Katholizismus und Protestantismus.“ „Der Friede zwischen den Konfessionen ist kein Kirchhofsfriede und kein fauler Schützengrabenfriede, sondern ist ein Wettbewerb und ein Kampf innerhalb gewisser durch die gemeinsame Christlichkeit gegebener Voraussetzungen“ (vgl. Pribilla a. a. O., S. 38 ff.). Das wird uns auch durch die Enzyklika von neuem deutlich gemacht.

Das Präsidium des Evangelischen Bundes hat in seiner Erklärung vom 6. Januar den für uns notwendigen Kampf gegen den Standpunkt der Enzyklika in würdiger Form aufgenommen, wenn es feststellt, „daß die evangelischen Christen den Anspruch der römischen Kirche, allein die Verwirklichung der heilsnotwendigen sichtbaren Kirche Christi zu sein, und den Anspruch des Papstes auf Ausschließlichkeit der Leitung und der unfehlbaren Lehrgewalt als unbiblisch, unevangelisch und mit der Pflicht christlicher Liebe und Eintracht unvereinbar entschieden ablehnen“. Und der Evangelische Bund erfüllt nur seine Pflicht, wenn er weiterhin die aus tiefempfundener Gesamtverantwortung der daran beteiligten Kirchen heraus entstandenen Einigungsbestrebungen „dankbar begrüßt und alle Evangelischen dazu aufruft: in vertiefter Auffassung evangelischen Glaubens und Lebens das Erbe der Kirchen der Reformation in Treue zu wahren und ihre Lebenskräfte gerade in unserer Zeit mit allen Mitteln zur Geltung zu bringen“. Dazu wird nun in der katholischen Presse gesagt (vgl. Augsburger Postzeitung Nr. 19): „Die Stelle, in der Heiligen Schrift: ‚Du bist Petrus, Fels, auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen‘ kann kein Protestant, kein Evangelischer Bund hinwegleugnen. Wenn die Menschen darauf warten wollten, bis aus dem protestantischen Konglomerat von lutherischen, calvinistischen, zwinglianischen, methodistischen, baptistischen, anglikanischen Kirchen und aus dem Tausenderlei der protestantischen Sekten aller Art heraus durch Weltkonferenzen und Einigungstendenzen endlich erkannt und festgestellt wird, was denn nun eigentlich Christentum, was Lehre Christi, was eigentlich ‚Kirche‘ überhaupt ist, wenn die von Christus erlöste Menschheit auf diesen Zeitpunkt warten wollte, dann müßte sie warten bis ans Ende der Zeiten. Denn tausend Kongresse à la Stockholm und Lausanne werden keine endgültige und wahre Einheit des sektenhaft zersplitterten und zerrissenen protestantischen Christentums zustande bringen. Und auf Grund welcher Autorität wollen Soederblom und Nachfahren denn in 50, 100 oder 1000 Jahren die eine Kirche Christi in ihrem wahren echten Wesen errichten und der Menschheit endlich zeigen, was wahres Evangelium, wahres Christentum ist?“ Ob das Wort an Petrus (Matth. 16, 18) imstande ist, den römischen Primat, wie er im Vatikanischen Konzil definiert worden ist, zu begründen, darüber sind bekanntlich auch bedeutende Katholiken von Cyprian bis zu Ketteler und Hefele verschiedener Meinung gewesen, und was hier weiterhin über die protestantischen Kirchen und deren Einigungsbestrebungen gesagt wird, das sind geschwollene Worte aus dem Geiste der Rechthaberei, der antichristlich ist und sich nicht verträgt mit dem Geist der christlichen Liebe. Die rechte Methode des Geisteskampfs ist das sicher nicht. So deutlich wie uns aus der Enzyklika der katholische Standpunkt in der Frage der Einigung der Christenheit klargemacht worden ist, so deutlich müssen wir auch unseren katholischen Mitchristen gegenüber unsere Überzeugung vertreten, daß Gott sich in der Geschichte der Menschheit geoffenbart hat durch sein lebendiges Wort und nicht durch einen kanonischen Machtanspruch oder ein übernatürliches Lehrsystem; und daß nicht von des Papstes Gnaden, sondern von der Gnade des lebendigen Gottes in Christo die vielen und verschiedenerlei Christen und Kirchen, denen er je ein Teil seiner Wahrheit zu tragen und zu verkündigen gab, im Glauben und in der Liebe aus dem Heiligen Geist einander zugeführt werden, worum zu bitten und wozu uns gebrauchen zu lassen wir nicht aufhören dürfen.

Marburg Heinrich Hermelink

Wöchentliche Chronik

Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hat unter Bezugnahme auf die Petition des Bundes der Hotel-, Restaurant- und Kaffee-Angestellten betreffend Regelung der Polizeistunde in einer Eingabe an den Reichstag auf die Schäden hingewiesen, welche die heutige Regelung der Polizeistunde mit sich bringt. EPD

Bei der Reichstagswahl 1924 blieben 438 551 Stimmen wirkungslos, weil zersplittert. Von den Splitterparteien bekam die Christlich-Soziale Volksgemeinschaft 41 530 Stimmen. (60 000 müssen in einem Wahlkreise erzielt werden.) — Der Evangelische Bund erklärt auf Befragen von Mitgliedern, daß er sich allen Versuchen, eine neue evangelische Partei zu gründen, grundsätzlich fern halte. — Über die Deutsche Reformationspartei des Hofpredigers Doehring äußert sich selbst der Reichsbote (15. 1.) skeptisch. DEK 4

Die Kirche der altpreußischen Union zählte bei einem jährlichen Bedarf von 310 Kandidaten und 3600 Studenten der Theologie 1925 noch 197 Kandidaten und 1835 Studenten, im WS 26/27 2150 Studenten. RefKZ 2

Kultusminister Becker hat bestimmt, daß Schulamtsbewerber, die nach zweijähriger Teilnahme an einer Arbeitsgemeinschaft den theoretischen Abschluß erlangt haben, zum Studium als ordentliche Studierende an den preußischen Universitäten und anderen Hochschulen, einschließlich der Kunsthochschulen, zugelassen werden. VZ 4

In Mecklenburg erklärte Landesbischof D. Behm auf einer vom Völkischen Offiziersbunde berufenen Konferenz: „Freimaurerei und Christentum vertragen sich prinzipiell nicht. Wenn ich wüßte, daß ein Geistlicher der Landeskirche Mitglied einer Freimaurerloge wäre, so würde ich ihn als Seelsorger auf das Unerträgliche dieses Zustandes aufmerksam machen und ihn auffordern, entweder sein Amt niederzulegen oder aus der Loge auszutreten.“ — Im „Deutschen Pfarrerblatt“ findet andauernd eine Aussprache über die Freimaurerei statt. Neueste Nummer 4: „Ludendorffs Freimaurerschrift gerechtfertigt.“ Von dieser Schrift („Vernichtung der Freimaurerei durch Enthüllung ihrer Geheimnisse“, München, Fortschrittliche Buchhandlung) ist das 76.—110. Tausend erschienen.

Der Landeskirchenrat in Anhalt beschloß, von einem Lehrverfahren gegen Pastor Richter Leopoldshall Abstand zu nehmen, obwohl er seine lehrmäßige und weltanschauliche Einstellung für kaum noch vereinbar hält mit seinem Amtsgelübde und darin noch bestärkt ist durch zwei voneinander unabhängige Gutachten zweier Professoren der Theologischen Fakultät Halle: beide haben auch ihrerseits von einem Lehrverfahren abgeraten. Der Landeskirchenrat hatte vorher Pastor Richter angeboten, ihn mit voller Pension in den Ruhestand zu versetzen; das hat er abgelehnt. Maßgebend für den Landeskirchenrat war die Erklärung der Gemeinde, daß sie an ihrem Pastor keinen Anstoß nehme, auch daß sich neben Abweichungen in wesentlichen Dingen doch Berührungspunkte zwischen Richters und der kirchlichen Glaubensauffassung finden. Richter habe auch zugesagt, in seiner Amtstätigkeit nicht das zu betonen, was ihn von der Kirche trennt, sondern was ihn mit ihr verbindet. — Von Hans Richter liegt eine Schrift vor: „Vom Glauben deutscher Bildung“, 1927 erschienen im Leopold Klotz Verlag, Gotha. 70 S. 1.50 M.

Der sozialdemokratische Kultusminister des Freistaates Braunschweig hat den Schulerlaß seines Amtsvorgängers vom 19. 9. 25, in dem die Braunschweiger Gemeindeschulen „entgegen der bestehenden Rechtsgrundlage in einseitiger Weise als Bekenntnisschulen behandelt worden sind“ „gemäß Artikel 174 der Reichsverfassung“ aufgehoben. Außerhalb der Religionsstunden ist jede Beeinflussung der Glaubens- und Gewissensfreiheit im ganzen Unterricht und bei Schulfeiern zu vermeiden. Gebete und Andachten sind überall da auf den Religionsunterricht zu beschränken, wo Schüler und Schülerinnen vorhanden sind, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen.

Botschafter Schurman, einst Student in Heidelberg, hat unter seinen amerikanischen Freunden eine Sammlung für den Neubau des Hauptgebäudes der Heidelberger Universität veranstaltet und mehr als die Hälfte der 400 000 Dollar betragenden Baukosten zugesagt erhalten.

Der österreichische Verfassungsgerichtshof hat den bisherigen Rechtszustand, daß trotz der bloßen Trennung der Ehe von Tisch und Bett eine neue Ehe eingegangen werden, aber auf erfolgte Anzeige vom Gericht für nichtig erklärt werden könne, aufgehoben. Damit ist den Dispensehen in Österreich die rechtliche Basis wiedergegeben. VZ 1

Für die evangelischen deutschen Studenten in Posen ist vom Landesverband für Innere Mission in Polen ein Studentenheim im Wichernhaus für 21 Studenten begründet worden.

Die Radiosendungen des Gottesdienstes in der Posener Kathedrale sind auf Veranlassung des Kardinals Hlond auch auf die Predigten ausgedehnt worden.

Der Vollzugsausschuß des in der Bildung begriffenen Rates der evangelischen Kirchen in Polen (darunter Generalsuperintendent Burschke) hat die Regierung gebeten, auf die Liquidation des Vandsburger Schwesternhauses zu

verzichten, selbst für den Fall, daß es vom formellen Rechtsstandpunkt aus der Liquidation unterliegen sollte. Der Vollzugsausschuß trat zum ersten Male zusammen; von den sechs Kirchenmännern sind drei ausgesprochen nationalpolnisch eingestellt. PZ

Die in Polnisch-Teschen erscheinende Wochenschrift „Nowy Czas", Organ der „Gesellschaft der schlesischen Protestanten", stellte mit Ablauf des vorigen Jahres nach 51jährigem Bestehen ihr Erscheinen ein: ein Sieg der Warschauer polonisierenden Richtung in der evangelischen Kirche. PZ

Die presbyterianische Kirche in Amerika hat 1926 63 Millionen Dollar für kirchliche und Zwecke der Äußeren und Inneren Mission aufgebracht.

Im englischen Protektorat Sierra Leone haben mit dem 1. Januar 215 000 Sklaven die Freiheit erhalten. Allen Sklaven ist das Recht gegeben, sämtliche mit ihren früheren Herren bestehenden Verbindungen zu lösen. VZ 2

In Leningrad gibt es 150 orthodoxe Kirchen, von denen 31 der Erneuerten und drei der Lebendigen Kirche gehören. Christliche Sekten gibt es 79 mit 17 000 Mitgliedern; einer ihrer Wohltätigkeitsvereine nennt sich „Christliche Gesellschaft zu Ehren Lenins".

Der Leiter des japanischen Religionsbüros des Erziehungsministeriums schreibt in einer Adresse an das National Christian Council, daß Jesus die wahre Quelle der Erziehung sei; er erkenne an, daß die christlichen Missionare den Vertretern der anderen Religionen weit überlegen seien. RefKZ 2

Zu den Reformen Kemal Paschas verhalten sich die osmanischen und arnautischen Muselmanen in Makedonien vorläufig passiv. In Bosnien und der Herzegowina tritt der Reisul-Islam in Serajewo entschieden für die Reformen ein, wird aber von der Masse der Muhammedaner leidenschaftlich deswegen bekämpft. Zur Minderheit gehören die Frauen in Banjaluka, sie fordern in öffentlicher Erklärung Aufhebung des Schleierzwangs. FZ 41

Von Personen. Angenommen: GR Professor D. Alfred Bertholet für Berlin; Professor Lic. Hermann Dörries für Halle. Ernannt: Privatdozent Lic. Walter Bülck in Kiel zum a. o. Professor; Dozent Dr. Kurt Körber an der Lehrerakademie Frankfurt a. M. zum Professor. Lehrauftrag: Dr. Friedrich Spiegelberg in Hamburg für Allgemeine Religionsgeschichte an der kulturwissenschaftlichen Abteilung der Technischen Hochschule in Dresden. Berufen: Studienrat Pfarrer Heckel in Erlangen zum hauptamtlichen Oberkonsistorialrat beim Deutschen Evangelischen Bundesamt in Berlin. Promoviert: Professor D. Rendtorff in Leipzig zum Dr. jur. h. c. von Leipzig. Gestorben: GKR Professor D. Hans Hinrich Wendt in Jena; Professor D. Hermann Bauke in Kiel. E St

Verschiedenes

Nochmals: Komm, Herr Jesu, sei unser Gast

Das in der Bemerkung in Nr. 24 Sp. 1207 f. (1927) erwähnte, dem Tischgebet zu Grunde liegende Lied von Johann Rudolf Ahle, ursprünglich in dessen Werk: Anmutiges Zehn neuer geistlicher Arien (Mühlhausen, Johann Hüber 1669); abgedruckt u. a. im Mühlhäusischen Gesangbuch von 1726, ferner in: A. Fischer und W. Tümpel, Das deutsche evangelische Kirchenlied des siebzehnten Jahrhunderts (1878 ff. Gütersloh) Bd. 4 (1908) S. 264, trägt die Überschrift „Vor dem Essen" und lautet an den entscheidenden Stellen, d. h. zu Beginn der ersten und der dritten Strophe so:

Komm, Jesu Christ, sei unser Gast,
weil du doch dieses alles hast[1])
durch deine Hand bescheret.

...

Drum segne du, Herr Jesu Christ,
was uns jetzt[2]) vorgesetzet ist.

Sorgfältig vergleichende Erwägung scheint zu dem Schluß zu nötigen, daß dieses Lied von Ahle ursprünglich und selbständig ist, und daß Zinzendorf aus ihm das seitdem so allgemein verbreitete Tischgebet ebenso selbständig abgeleitet hat. Alle hierher gehörige Literatur findet sich wohl am reichhaltigsten vereinigt in der Fürstlichen Bibliothek (Schloßbibliothek) zu Wernigerode, die überhaupt für die Gesangbuchkunde sehr ergiebig ist.

Magdeburg-Cr. Julius Boehmer

Nachtrag zu meinem Aufsatz vom Predigen (Nr. 1 und 2)

An neueren Hilfsmitteln für die Predigtarbeit seien folgende genannt:

Christentum und Leben. Stoffsammlung auf Karteiblättern. Meditationen über biblische Texte von Fr. Mahling und Fr. Niebergall. Zitate, Geschichten, Material aus aller Welt. Herausgegeben von W. Borning. Frankfurt a. M., Verlag Brönner. Vierteljährlich 2.40 M.

Wie predige ich das Evangelium in neuer Zeit? Ein Textregister zu Predigten, Predigtentwürfen und Kasualreden von Hans Ranft. Lunkenbeins Theologische Bücherei III. — Für die nach der Bibel geordneten Texte wird auf Predigten in älteren und neueren Sammlungen verwiesen, ohne weitere Angabe von ihrem Inhalt.

Licht, Liebe, Leben. Eine Wanderung durch das Kirchenjahr. Von Robert Zilchert. 1. Heft Advent bis Epiphanias. Leipzig, Ziegenhirt 1927. 59 S. 2 M. — Mit staunenswerter Gelehrsamkeit breitet Zilchert eine Fülle von Notizen und Gedanken zu den Texten und überhaupt zu den Festen und Feiern der genannten Kirchenjahreszeit aus. Dem ersten Heft sollen noch drei weitere folgen. F N

Stuben des Vertrauens

Ein Artikel der „Frankfurter Zeitung", der von der Not der Selbstmörder handelte, in Nr. 46 des „Evangelischen Deutschlands" beachtet, hat in dieser Wochenschrift eine vielseitige Erörterung nach sich gezogen, die auch wiederum in der „Frankfurter Zeitung" fortgesetzt wurde. Wir tun vielleicht manchem Leser einen Dienst, wenn wir die Fundstellen der Artikel mitteilen. FZ 1927 Nr. 798 *). ED 1927 Nr. 46, 49, 50, 51. FZ 1928 Nr. 2, 14, 39. Die Aussprache wird weiter greifen; wir sind dankbar, wenn uns Zeitungsnummern zugeschickt werden, die uns vielleicht nicht ohne Weiteres zugänglich sind.

Wie ist das möglich?

„Um die Verjährung seiner Ansprüche zu unterbrechen" ließ der Bezirksfürsorgeverband Grimma in Sachsen, bei dem an leitender Stelle eine Frau steht, nach vorheriger Ankündigung — datiert zum großen Teil vom Heiligen Abend (!) — Hunderten von Kleinrentnern unmittelbar nach dem Fest den gerichtlichen Zahlungsbefehl auf Rückzahlung der vom April 1924 bis Dezember 1927 geleisteten Unterstützungsbeträge binnen einer Woche, zuzüglich 10.50 M. oder ähnlichen Gerichtskosten, bei Vermeidung sofortiger Zwangsvollstreckung zustellen. Es handelt sich um Beträge von 640, 800, 1000 und mehr Mark. Eine rechtzeitig von seelsorgerlicher Seite angeregte Einsprache des Superintendenten, die auf die Bedenken dagegen aufmerksam machte, war vergeblich.

Auch ein Beitrag zur Dringlichkeit eines neuen Kleinrentnergesetzes! Zur Sache vgl. Leipziger Neueste Nachrichten 22, Nachrichten für Grimma 17.

Noch einmal die Gewissensfrage aus Nr. 1

Nach dem völligen Bankerott, den wir mit unsrer Weihnachtsbitte für die Herrnhuter Mission erlitten haben (es sind nur vier Beiträge eingegangen), beobachten wir im Sinne unsrer Bemerkungen Nr. 1 Sp. 44 die öffentlichen Bittrufe. Und alsbald fällt uns ein „Notschrei" in die Hände, von dem „Neu-Leben-Verband" (Pastor Fr. Iser in Osterode am Harz), der sich der „tausendfachen Not unglücklicher Gefangener" annimmt und ein Heim für Entlassene schaffen will. So viel ich weiß, gibt es nur einen Arm, der diesen ganz Hilfsbedürftigen ohne Umstände, mit einer sonst nirgends vorhandenen Selbstverständlichkeit hilft, das ist der Arm der Heilsarmee. Auch über das Werk der Hedwig Wangel haben wir berichtet: 1925 Nr. 50/52. Nun erfährt man von dieser Bemühung im Harz. Was aber klagt der „Notschrei"? „Noch einmal treten wir — um unsrer Brüder willen — an Euch heran mit der Bitte: Helft, helft! Unser Aufruf brachte nicht die erhoffte Summe. Noch ca. 10 000 M. fehlen ..." — Und soeben das neueste „Deutsche Pfarrerblatt" Nr. 4 S. 58 die Klage des Evangelischen Sonntagsbundes! — Ich glaube, wir werden für die nächsten Jahre ganz andre Maßstäbe anlegen müssen an unsre Opferfähigkeit, sonst wird viel Gutes und Notwendiges zu Grunde gehen.

Kleine Mitteilungen

Nr. 1 Sp. 40 Z. 6 v. u. 2 %, nicht 20!

Johannes Müller veranstaltet auch in diesem Jahr vom 5.—15. Juni eine „Pfarrerzeit" auf Schloß Elmau. Gegenstand der Verhandlung ist „Die Verkündigung, Weisung und Lehre in ihrer anfänglichen, gegenwärtigen und zukünftigen Gestalt". Außerdem werden die Fragen, die von den Teilnehmern aufgeworfen werden, behandelt. Pensionspreis in dieser Zeit für Theologen um 20 % ermäßigt. Anfragen und Anmeldungen an Schloßverwaltung Elmau, Post Klais (Oberbayern). D H

Versammlungskalender

23.—27. Februar	Christengemeinschaft	Berlin
24. März — 8. April	Welt-Missions-Konferenz	Jerusalem
10.—12. April	Evangelischer Reichselterntag	Magdeburg
11. April	Religionspädagogische Konferenz	Magdeburg
29.—31. Mai	Evangelisch-Sozialer Kongreß	Dresden
5.—15. Juni	Pfarrerzeit in	Elmau
9.—11. Juni	Evangelischer Bund	Danzig
22. Juni	Blaukreuzverbände	Hannover
23. Juli — 5. Aug.	Sexualethische Schulungswoche der Mitternachtsmission	Hamburg
16.—22. August	Internationaler Pressetag	Köln
19.—26. August	Lutherisches Einigungswerk	Hamburg-Altona
24.—30. August	Weltkongreß für Freundschaftsarbeit der Kirchen	Prag
1.— 3. Oktober	Bund für Gegenwartchristentum	Eisenach

[1]) Mühlhausen liest: „weil du doch alle Speise hast".
[2]) Mühlhausen hat dafür: „heut (jetzt)".

*) „Fachmännischer Rat für Selbstmörder".

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Zum 1. April 1928 sucht die **Marienkirchgemeinde** für ihr **Wichernhaus** eine staatlich geprüfte

Kindergärtnerin

für etwa 50 Kinder, die die Leitung eines Müttervereins übernehmen, Harmonium spielen und dem Pfarrer bei seiner Jugendarbeit an Mädchen im Alter von 14—18 Jahren helfen kann. Industrieviertel mit großstädtischem Charakter. — Wohnung mit 3 Zimmern und Küche und Kindersaal mit Inventar vorhanden. Zeugnisse erwünscht. Besoldung nach den geltenden Sätzen. Meldung umgehend an Pfarrer **Walther, Hanau,** Rückertstraße 9.

Junges Ehepaar

das mehrere Jahre in verschiedenen Zweigen des **Missions- und Wohlfahrtsdienstes,** zuletzt in leitender Stellung tätig war, **sucht** einen **neuen Wirkungskreis,** gegebenenfalls die Uebernahme eines Heims. — Gymnasialbildung, Erfahrungen in der Fürsorge, im Buchhandel, in der Rechnungsführung, in redaktioneller Arbeit. — Eigene Schreibmaschine.

Gefl. Angebote unter Chiffre S. E. 4169 befördert **Rudolf Mosse, Stuttgart.**

Die Prosaschule
von Dr. B. Christiansen (12.— M.) gibt feines Stilgefühl und leichte Feder.
Felsen-Verlag, Buchenbach-Baden

200 Harzkäse 3.65 M.
100 Gabelrollmops 4.65 M.
100 Harzkäse und 50 Stück Gabelrollmops zus. 4.25 M.
Postf. **Salzfeldering** 3.95 M.
E. Napp, Altona 452.

Gesucht

Theologiestudent, der wegen Krankheit Hochschulbesuch unterbrechen muß, sucht leihweise **Calvins Werke** aus dem Corpus Reformatorum, sowie leihweise oder käuflich die **Dogmatiken** von **Heppe** und **Schmidt.** Angebote erbeten an H. K., Göttingen, Postfach 237.

Soeben beginnt zu erscheinen:

Stockholm

Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift

Herausgegeben im Auftrage der Kommission für das sozialwissenschaftliche Institut von D. Ad. Keller, Zürich

Schriftleiter: Prof. D. A. Titius, Berlin; Prinzipal Alfred E. Garvie. D. D., London; Pasteur Elie Gounelle, St. Etienne (Loire)

Das offizielle Organ
für die Fortführung der Arbeit der Stockholmer Konferenz

bietet: eine internationale Aussprache über die christlichen und sozialen Grundsätze der Völkerwelt, eine eingehende Erforschung der gegenwärtigen sozialen Zustände und der gesamten Wirtschaftszusammenhänge, Berichte aus dem Leben großer Unternehmungen und der Arbeiterbewegung, Berichte über Wohnungsfragen, Arbeitsmarkt, alle Bestrebungen zur Hebung der wirtschaftlichen und sozialen Lage einschließlich Gesetzgebung, über den sozialen Dienst der Kirchen und eine umfassende Bibliographie. Durch ihren offiziellen Charakter und ihren vorzüglichen Mitarbeiterstab aus allen Ländern bietet diese Zeitschrift, was keine andere so zu bieten vermag:

eine Überschau von hoher Warte.

Wer darum irgend sich der sozialen Arbeit der Kirchen verbunden fühlt, sollte die Zeitschrift lesen.

Für nur 1 RM (statt 3.50 RM.) erhalten Sie Heft 1 als Probeheft postfrei. Preis des ganzen Jahrgangs 10 RM., postfrei 10.70 RM. Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich im Umfang von 96 Seiten Quart dreisprachig. Die nichtdeutschen Artikel haben am Schluß eine ausführliche Zusammenfassung in deutscher Sprache, sodaß Sprachkenntnisse nicht erforderlich sind.

Beiträge von über 200 führenden Männern der Kirche und des Wirtschaftslebens aus allen Ländern, davon schon im ersten Heft u. a.: The Lordbishop of Winchester, Dr. Woods. — D. Nathan Soederblom, Erzbischof von Upsala. — Präsident des Kirchenbundesamts D. Dr. Kapler, Charlottenburg. — Professor Dr. Wilfred Monod, Paris. — Landesbischof D. Ihmels, Dresden. — Exz. Prof. D. Adolf v. Harnack, Berlin. — Rev. Dr. Mozley, Reading. — Prof. Dr. E. Heckscher, Stockholm. — D. Leonhard Ragaz, Zürich. — Prof. D. Reinhold Seeberg, Berlin. — The Right Hon. Walter Runciman, London. — F. Baltrusch, Mitglied des Reichswirtschaftsrats, Berlin-Wilmersdorf. — D. Adolf Keller, Generalsekretär des Sozialwissenschaftlichen Instituts, Zürich. — D. Ulrich, Direktor des Evang. Hauptwohlfahrtsamtes, Berlin. — Rev. Samuel E. Keeble, Wallingford on Theemes. — Prof. D. Mahling, Berlin.

bona fide 1735

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen
London: Oxford University Press, Amen House, Warwick Square, E. C. 4.
Chicago (Illinois): The University of Chicago Press, 5750 Ellis Avenue.

Berlin W 56
Oberwallstr. 16 a

Gabbe's Lehranstalten mit Internat.
Abitur, O. II. R., Theolog.-Ex., Oberl.-Ex.
Latinum, Graecum, Hebraicum,
Physikalisch-chem. Laboratorium.

Die Verlobung unserer Tochter **Ingeborg,** z. Zt. Kapstadt, mit dem Farmer Herrn **Max Gräßer,** Farm Canas, Südwestafrika, geben wir den Freunden bekannt.

Leipzig S. 3, Prinz Eugenstr. 25
Januar 1928

Pfarrer **Adolf Ranft**
und Frau **Margarethe** geb. Oettel.

Heute früh ist mein heißgeliebter Mann

Hans Hinrich Wendt

Professor der Theologie

nach kurzem, schwerem Leiden im 75. Lebensjahre heimgegangen.

Im Namen der Angehörigen
Marie Wendt
geb. von Schulze-Gaevernitz.

Jena, 19. Januar 1928.

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Halte-gebühr im Inland vierteljährlich vier Mark, im Auslande vier Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 75 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 18. Februar

Dieser Nummer liegt ein Prospekt vom Verlag der **J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung** in Leipzig bei. Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.